أ. بشير ربوح

مطارحات في العقل والتنوير

عبد الوهاب المسيري أنموذجاً



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة



مطارحات في العقل والتنوير

بشير ربوح

مطارحات في العقل والتنوير

عبد الوهاب المسيري أنموذجاً

دار الفارابي



الكتاب: مطارحات في العقل والتنوير

المؤلف: بشير ربوح

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)

ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107

e-mail: info@dar-alfarabi.com

www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2012

ISBN: 978-9953-71-778-4

مقدمة

انخرط الفكر العربي الإسلامي منذ عصر النهضة في توجه فكري تميز بنزعتين متباينتين، إحداهما تسعى إلى تبني أسلوب النقل، نقل النصوص التراثية، والعمل على تحيينها في عصر غير عصرها وزمان غير زمانها، وأخرى ترمي إلى نقل الفكر الفلسفي الغربي بمختلف مدارسه وتوجهاته بُغية التواصل مع منجزات العصر الفلسفية؛ ومهما كان المسار الذي تبناه الفكر العربي، فإن النتيجة واحدة، وهي أنّ العقل العربي في كلا المسارين قدم استقالته وتنازل عن حقه في الإبداع والتفرد برؤيته الخاصة والذاتية التي تعبر عن شخصيته الفلسفية، مستثمراً قدر مستطاعه مكتسبات تراثه ومنجزات حداثة الآخر الغربي؛ غير أن الخروج من هذا الوضع المتأزم، وفي الوقت ذاته الاجتهاد في بناء فلسفةٍ ذاتيةٍ متجذرةٍ في تراثها التاريخي ومنفتحة على عصرها، يقتضي منه، إن أراد أن يحقق هذا المشروع الرهان، أن يجتهد في تطوير قدراته المعرفية والفلسفية وتفعيلها، ورأس الأمر فيها: **القدرة النقدية.**

وقد انصب النقد في بداياته الأولى على النصوص

التراثية، ثم بدأ في تغيير منحى ممارسته النقدية، فولى وجهه صوب الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، سعياً منه، إلى اكتشاف هذه الفلسفة والوقوف على أصولها ومصادرها ومناهجها ومقولاتها، وفي صلب هذا المسعى تنزلت المقاربة النقدية للمفكر العربي: عبد الوهاب المسيري، إلى جانب مقاربة المفكر طه عبد الرحمن وغيرهما، حيث توجه هذا المفكر ـ في جلّ أعماله الفكرية والمعرفية ـ إلى الحفر في طبقات النص الفلسفي الغربي، بمختلف تشكلاته وتمظهراته، بغرض الوصول إلى الفكرة النواة التي منها يستقي هذا النصّ توجهاته العامة، معتقداً أن التعدد الذي يتبدّى في النص الفلسفي الغربي، وتنوعه من حيث مسائله وقضاياه، يرتد في الأصل إلى مقولة مركزية كامنة فيه، هي مقولة العقل المادي الذي يحتكم إلى مرجعية طبيعية "فيزيقية".

وبهذا النوع من الاشتغال المعرفي الذي يبحث عن الثابت وراء المتغير، وعن الوحدة خلف التعدد، يكون عبد الوهاب المسيري قد حددّ استراتيجيته في التعامل مع الفلسفة الغربية، التي يرى فيها مجردّ تنوع يجري مجرى الظاهر فقط، دون أن يكون دالاً على التعدد في دواخله، وهو ما جعل منها استراتيجية جديرة بالدراسة والتحليل.

وفي صلب هذه الاستراتيجية المعرفية، التي انهمكت بالبحث عن المفاهيم المركزية في الفلسفة الغربية كمفاهيم

الإنسان، والاغتراب، والتشيؤ، قمت بتحديد وضبط موضوعي البحثي الذي يتمحور حول: الممارسة النقدية التي قام بها عبد الوهاب المسيري صوب مفهوم مركزي في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، وهو مفهوم العقل، كونه مسألة رئيسة ومفصلية في أي اشتغال فلسفي بدءًا من اليونان، ووصولاً إلى الفلسفة المعاصرة، والموقف منه هو في حدّ ذاته موقف من المعرفة الإنسانية التي ينظر إليها على أنها أُسُّ التفكير الفلسفي. لذا احتل العقل كمقولة فلسفية بامتياز مكانة هامة في الرؤية المعرفية، فهو من جهة مصدر للمعارف ومبدع لها، وهو من جهة أخرى مجرد وعاء تصب فيه الأفكار والتصورات، وهو أيضاً، قوة فاعلة في توجيه وبناء رؤى الإنسان الفلسفية، وهو من زاوية مغايرة مرتكز أساسي عند بعض الفلاسفة للقضاء على الإنسان وتقويضه أو تفكيكه، مما يدعوني إلى القول بأنني أتعامل مع مقولة فلسفية تحمل طابعاً إشكالياً، مركباً ومعقداً.

وإذا كان الموطن الأصلي لأي مقولة فلسفية هو النص الفلسفي بمتنه ورؤيته؛ فإن التنقيب عنها يقتضي التوجه رأساً نحوه، والاشتغال عليه تحليلاً ونقداً، من أجل استكشاف الفكرة/النواة التي تتحكم فيه من الداخل. وانسجاماً مع هذا التمشي، بدأ المسيري دراسة النص الفلسفي الغربي في مختلف تشكلاته، ومن بينها النص الاقتصادي لعالم الاجتماع

الألماني ماكس فيبر، والنص اللغوي لعالم الألسنية السويسري فرديناند دوسوسير، والنص التفكيكي المابعد حداثي لجاك دريدا، بطريقة نقدية، مبرزاً أن منبعها مصدر واحد وهو: **العقل المادي**.

وقد باتت إشكالية البحث والتنقيب عن العقل المادي في النص الفلسفي الغربي المعاصر، إحدى المسائل التي خمن فيها المسيري تخميناً يذهب نحو تتبع واستقراء نتائج العقل المادي الخطيرة والكارثية على الفكر الغربي، بغض النظر عن مسار النص وحركيته المعرفية؛ بهذا المعنى الحفري حرص المسيري على استنطاق النص الاقتصادي، والذهاب في تفسيره وتفكيكه أبعد مما ذهب إليه ماكس فيبر، ثم مساءلة مبدأ دوسوسير اللغوي الذي يؤسس لاعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول لمعرفة نتائجه المعرفية الكبرى، ومنها يكون المسيري قد اقترب من نص دريدا التفكيكي بنزعته الهجومية في تفجير النص الفلسفي من الداخل، حتى نقضي على المركز باعتباره الموطن الأخير للميتافيزيقا.

ومن هنا، يكون اشتغالي الفلسفي متعلقاً أساساً بإشكالية العقل المادي الكامن في جوف النص الفلسفي الغربي، العقل المادي كمقولة معرفية تحوز على شرف السبق، وكمفهوم مركزي يتحكم في مسار العقل الغربي، ولا يكترث على الإطلاق بالمسائل التي يبحث فيها.

ومنه يكون التساؤل المركزي والرئيس الذي يحوي في داخله هذه الإشكالية:

كيف تعامل المسيري مع مفهوم العقل في الفلسفة الغربية المعاصرة؟ وهل بالإمكان ردّ هذا التعدد على مستوى النصوص الفلسفية إلى مقولة معرفية واحدة هي مقولة العقل المادي؟ وهل يمكن الجزم مع المسيري أن العقل المادي هو المتحكم الوحيد في مسارات الفلسفة الغربية المعاصرة؟ وإذا كان للعقل المادي نتائج خطيرة على الفلسفة الغربية، فكيف نستطيع تلافي ذلك؟ وما هو البديل المعرفي الذي اجتهد المسيري في الدعوة إليه، بحسبانه رؤية تجاوزية للعقل المادي؟

إن التعامل مع هذه الأسئلة، المنتظمة أصلاً في هاجس إشكالي هيمن على عقل المسيري ووجدانه، والذي عبّر عنه في نصوص متنوعة زاخرة، وغنية بمواضيعها وبتشابكها وتداخلها مع نصوص أخرى، يقتضي مني الالتجاء إلى إستراتيجية: المقاربة، التي أرى فيها الأسلوب الأكثر ملاءمة في التقرب من جوهر الرؤية المسيرية لمفهوم العقل. سواء أكانت رؤية نقدية تقويضية أو رؤية بنائية، تقوم بتحليل مكونات الإشكالية إلى عناصر محددة.

ومن عمق هذه الإشكالية، أستطيع أن أتحدث عن قيمة

الموضوع وأهميته من جهات عدة، يمكن تلخيصها في ما يلي:

أ ـ الغاية الرئيسة والعامة من مشروع المسيري المعرفي هي رغبته الصادقة في بناء حداثة عربية إسلامية، قادرة على استيعاب منجزات الحداثة الغربية المعرفية والتقنية والسياسية، دون أن يؤدي هذا التلاقي إلى الذوبان في الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته القطع مع رؤاها الفلسفية التي أعلنتْ فيها، وبصلف شديد: "موت الإله"، ثم بدأتْ بالتنكر للإنسان، رمز الوجود الميتافيزيقي، معتبرة إياه مجردّ مقولة طبيعية.

ب ـ غير أن بناء حداثة عربية إسلامية، اقتضى من عبد الوهاب المسيري أن ينخرط في حوارات فلسفية مع كل التيارات المسكونة بهذا الهاجس الحضاري، وخاصة العَلمانية منها، لمعرفة أسسها المعرفية والفكرية وحدود اشتغالها، وللوقوف على مدى تطورها من عَلمانية جزئية بطابعها الكلاسيكي إلى علمانية شاملة بنزعتها المعادية لكل ما هو ميتافيزيقي، ومن أجل الغوص في متون نصوصها، والكشف عن توجهها المعادي للإنسان.

ج ـ لم يعد الحوار مع الفكر الغربي اختياراً مرتبطاً بذات الباحث ولا بتوجهاته الفكرية، وإنما هو ضرورة حضارية تمليها علينا ظروف تاريخية ومعطيات واقعية وتطلعات مستقبلية، دفعت في نهاية الأمر، عبد الوهاب

المسيري، إلى جانب عوامل ذاتية، إلى الدخول في حوار مع مختلف مدارس الفكر الغربي بغية استكشاف نموذجه المعرفي الكامن فيه، وبفضل هذا الحوار استطعنا الاطلاع على بعض النماذج الأساسية في الفكر الغربي، كالنموذج الاقتصادي لماكس فيبر، واللغوي لدوسوسير، والتفكيكي لجاك دريدا. والتي ترتد في النهاية إلى مقولة واحدة هي: مقولة العقل المادي بمرجعيته الطبيعية.

د ـ العمل على معرفة مسارات الفكر الغربي المعاصر ومآلاته المختلفة، والاطلاع عليها في ميدان الاقتصاد، وفي مجال اللغة، وفي فضاء التفكيك، والوعي بأن الاختلاف في المسار ومسلك الاشتغال لا يجب أن يفهم، أو يقرأ على أنه اختلاف في الرؤى والتوجهات، بل هو في الأصل وحدة على مستوى النموذج المعرفي الذي ينبني على مقولة العقل المادي/الطبيعي. وبفضل المقاربة المسيرية اكتشفت قيمة التحليل المعرفي للفلسفة المعاصرة، بالنظر إلى باقي القراءات التي تتوقف عند ما هو اقتصادي ولا تغادره، وعند ما هو لساني ولا تبرحه، وعند ما هو تفكيكي ولا تربطه بسياقه الحضاري العام، ومقدرة التحليل المعرفي التفسيرية في تقديم قراءة شاملة لهذه المجالات.

هـ ـ وعندما ندرك ـ حسب المسيري ـ أن العقل المادي/الطبيعي، هو المقولة المركزية في الخطاب الفلسفي

الغربي المعاصر، يصبح لدينا فهم عميق بالتوجه العام لهذا الخطاب، ومنه تتشكل لدينا أرضية معرفية صلبة بكيفية اشتغاله وبنتائجه، حتى يكون حوارنا معه مبنياً على رؤية واضحة، فنتعامل معه بطريقة انتقائية، نعمل من خلالها على استثمار منجزاته الحداثية.

وبالرغم من أهمية الدرس المعرفي وقيمته عند عبد الوهاب المسيري، في الكشف عن مكامن الخطاب الفلسفي الغربي، إلا أنّ الدراسات التي تعرضت لهذه الإشكالية قليلة جداً، أو بتعبير أدق غير ذات قيمة، وأنّ جلّ الدراسات التي اهتمت بالرؤية المسيرية، تركزت على الجوانب السياسية والتاريخية، نظراً لانشغاله بالبحث في تاريخ اليهود واليهودية والصهيونية، ودراسته القَيِّمة حول إشكالية التحيز المعرفي كونه اجتهاداً في التأصيل لرؤية عربية/إسلامية في المعرفة، واهتمامه بالبحث في طبيعة العلمانية الجزئية والشاملة، إلا أنني استطعت الاعتماد على بعض الدراسات في تقديمي لهذه الرسالة، وفي الوقت ذاته، أمدتني بالعون البحثي، أثناء سعيي لفهم الجانب التأسيسي لمقاربة المسيري المعرفية وذلك من خلال تحليله وتفكيكه للنصِّ الفلسفي الغربي، والاجتهاد في الإمساك بالفكرة/النواة التي يدور حولها هذا الفكر ويصدر منها أحكامه، ويحتكم إليها في تشكيل رؤيته لذاته وللوجود.

تلك الدراسات تتمثل في: عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري تحت إشراف الدكتور: أحمد عبد الحليم عطية. وهو كتاب جماعي يحتوي على الكثير من الأبحاث الهامة، ومن بينها دراسة أحمد عبد الحليم عطية حول علاقة المسيري بالفلسفة، ودراسة الباحث التونسي، رفيق عبد السلام بوشلاقة، والتي تمحورت حول: محوري العَلمانية، والحلولية في فكر المسيري النقدي، ومن متنها تتبعت طريقة تفكير المسيري ومرجعيته المعرفية، ثم الاعتماد على كتاب جماعي ضمن "سلسلة علماء مكرمون"، والتي يصدرها دار الفكر ـ سوريا، وعنوانه: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده. ويتضمن مقالات عديدة، تعبر عن مقدرة عالية في استيعاب نص المسيري الفلسفي، منها دراسة الباحث: بوزيد بومدين حول الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري دراسة في خصوصية وكونية المفهوم. والدراسة القيمة للباحث: هلال محمد الجهاد حول طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول وارتباطها بالنموذج المعرفي الغربي، ومدى وحشيته الفكرية على الذات الإنسانية.

بالإضافة إلى الحوار الذي أجراه معه الدكتور: فتحي التريكي، ضمن "سلسلة حوارات لقرن جديد"، والذي دار حول مسألة الحداثة وما بعدها، فكان نقد التريكي غنياً وثرياً بملاحظاته النقدية المركزة.

وإذا كان الالتزام بالقاعدة المنهجية، التي تلزمني على أن تكون نوعية المنهج من نفس الطبيعة التي تتحكم في الموضوع وتحدد خصائصه، وأنّ نوعية الوسيلة يجب أن تتناغم مع خصوصية المادة الدراسية، فسيكون المنهج التحليلي هو الأنسب من الناحية المعرفية في إنجاح المقاربة وإنجازها، على أن يُدَعَم المنهج التحليلي بجملة من الإجراءات المعرفية الأخرى، حسب طبيعة الاشتغال وتمشي مساره، كإجرائية النقد المقارنة، من أجل أن نوفي الموضوع المدروس حقه من الفهم والتحليل.

وفي ما يتعلق بأهم الصعوبات التي واجهت تأليف الكتاب، فإن الصعوبة الأولى هي قلة الدراسات التي تعرضت لموضوع العقل عند المسيري، كموضوع مستقل بالدراسة والتحليل وارتباطه بالنسق الاقتصادي، والتأسيس اللغوي والمسعى التفكيكي، بالإضافة إلى قلة الدراسات حول فكر المسيري بصورة عامة، كونه من المباحث الجديدة في زمن طرحها، وفي طريقة معالجتها للقضايا، ومساءلتها المعرفية للمشكلات.

أما الصعوبة الثانية، فهي صعوبة الإمساك بالفكرة عند المسيري، نظراً لاتساع دائرة ممارساته التحليلية وتشعب المواضيع التي يدرسها، وطريقة عرضه لمجمل أفكاره في صيغ لغوية وتراكيب تعبيرية تتخذ دوماً طابعاً حلزونياً، يلجأ

فيها إلى استثمار الشواهد اليومية والمعطيات التاريخية والاجتماعية والاهتمام بالأقوال والمواقف بغرض استخراج النموذج المعرفي الكامن فيها، بالإضافة إلى عدم وجود بحث معرفي قائم بذاته في النسق العام لرؤية المسيري، مما يتطلب منا أن نبحث عن موضوعنا في هذا الفضاء الموسوعي المترامي الأطراف.

أما بخصوص المصادر التي استندت إليها في إنجاز هذا الكتاب، فقد اعتمدت مصادر كثيرة، أهمها:

- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.
- دراسات معرفية في الحداثة الغربية.
- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية.
- الحداثة وما بعد الحداثة، بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي، ضمن "سلسلة حوارات لقرن جديد".
- اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود.

أما فيما يخص المراجع فهي كثيرة، بسبب اتساع الموضوع وملامسته لقضايا عديدة مرتبطة بالاقتصاد والألسنية والتفكيكية. أخص بالذكر منها: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، لمؤلفه ماكس فيبر، وكتاب فرديناند دوسوسير: دروس في الألسنية العامة، ومؤلفات جاك دريدا: الكتابة

والاختلاف، الصوت والظاهرة، وهي بصورة أخرى مصادر بالنسبة لكتّابها.

وأخيراً، أكون قد وصلت إلى مرحلة الحديث عن المحطات الثلاث، والتي التزمت بها من أجل بسط موضوعي الذي أبحث فيه عن رؤية المسيري لمفهوم العقل في متون النص الفلسفي الغربي، بطريقة نقدية، كاشفاً عن أعطاله الفكرية وقدرته على توجيه الفكر نحو مسالك مادية خالصة.

وبداية البحث تكون بالتطرق إلى المقدمة :

وفيها أتحدث عن أهمية النقد في الفكر العربي/الإسلامي وقيمة الموضوع الذي اهتم به المسيري من زاوية معرفية خالصة، والتي غدت، في رأيي، دوافع أساسية لالتزامنا بهذا البحث، والإشكالية الرئيسة ثم المنهج المتبع في الدراسة، إضافة إلى صعوبات البحث، وأهم المصادر والمراجع، ثم الهيكل العام للبحث. ثم التوجه نحو:

الفصل الأول: كـ"مقاربة تأسيسية"

وفيه سأقدم مقاربة لغوية واصطلاحية لمفهوم العقل بأفق تاريخي، أستعرض فيها أهم المحطات التي عبرها هذا المفهوم أثناء ترحاله في تاريخ الفلسفة الإنسانية بصفة عامة. ثم علاقة المفهوم بالرحلة الفكرية لحياة المسيري عبر لحظاته المعرفية، وبعد ذلك أتحدث عن المصدر الرئيس الذي استقى

منه المسيري فكرة العقل الأداتي، باعتباره تمظهراً أساسياً للعقل المادي، والعقل النقدي القادر على مناطحة العقل المادي/ الأداتي، والكشف عن فاعليته في التأثير على الفكر الفلسفي الغربي. وأعني بالمصدر "مدرسة فرانكفورت"، ثم خلاصة لأهم النتائج.

الفصل الثاني: كـ"مقاربة تحليلية"

وقد اعتمدت فيه على مقاربة تحليلية، حاولت من خلالها تحليل الرؤى المختلفة التي شكلت مادة تحليلية بالنسبة للمسيري، بداية من النص الاقتصادي لماكس فيبر، حيث اجتهدت أولاً، في تقديم عرض أولي لرؤية ماكس فيبر في كيفية نشوء الرأسمالية انطلاقاً من محضن بروتستانتي، ثم بعد ذلك استعراض رؤية المسيري لهذا النص، والشيء ذاته بالنسبة لأطروحة فرديناند دوسوسير الألسنية،التي يتحدث فيها عن اعتباطية العلامة اللسانية، وموقف المسيري منها، حيث يرى فيها منعطفاً نحو تكريس الرؤية المادية، وأخيراً المسعى التفكيكي لجاك دريدا، وبالطريقة ذاتها أتحدث عن استراتيجية التكفيك عند دريدا المبنية على مقولات الكتابة والتمركز حولها، والدال، والنص، والتناص، والتناقض الداخلي، ثم التطرق إلى رؤية المسيري لهذا المشروع المابعد حداثي. وبعدها خلاصة لأهم النتائج.

الفصل الثالث: كـ"مقاربة نقدية"

وفي هذه المقاربة النقدية سأتطرق إلى مكاسب أطروحة المسيري المعرفية على مستوى الاقتصاد واللغة والتفكيك، ثم الالتجاء إلى العقل النقدي للكشف عن المسارات المتخفية للعقل المادي في الفلسفة الغربية، والحديث بعد ذلك عن البديل الذي قدمه المسيري ممثلاً في العقل التوليدي الذي استلهمه من مصادر فلسفية عديدة، من بينها أعمال نعوم تشومسكي في مجال اللغة، واحتواء العقل عنده على بنية خفية تتضمن قدرات كامنة فيه، لم يكتسبها من التجربة، وفي الأخير أقدم بعض النصوص التي أظهرت للمسيري محدودية طرحه في مجال رؤيته للعقل الغربي، ومنها أطروحة الباحث فتحي التريكي، ثم خلاصة تتضمن أهم النتائج.

ثم أنهي البحث بخاتمة تتضمن قيمة المشروع الذي قدمه المسيري للفكر العربي/الإسلامي، خاصة في جانبه التأسيسي المعرفي، وسأتحدث عن أهم الانتقادات التي وجهت إليه.

وأسأل الله عز وجل، أن أكون قد أحطت بالموضوع، واقتربت من الإجابة.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

الفصل الأول: مقاربة تأسيسية

العقل : المصطلح ومصادره

العقل : المصطلح ومصادره

1- العقل: مقاربة لسانية واصطلاحية بأفق تاريخي

من بين مستلزمات البحث العلمي، في مثل هذه المسائل الفكرية، المسكونة بهاجس التقعيد والتأسيس للمفاهيم والمصطلحات الفلسفية،باعتبار العمل التأسيسي ضرورة إبستمولوجية (Necessité Epistémologique)، تقتضيها دواع ذاتية وموضوعية، شرط إلزامي، أساسي وابتدائي يتبدى أولاً بتقديم فرش لساني، يستمد مادته المعرفية من المعاجم والقواميس اللسانية سواء في اللسان العربي، أوفي اللسان الغربي، وبهذا المسعى اللساني أكون قد خطوت أولى خطواتي المنهجية.

والبداية اللسانية تكون بالرجوع إلى لسان العرب لابن منظور، فقد جاءت فيه مادة "عقل" ثرية وغنية بالمعاني والدلالات، ومن بينها ـ حسب ابن منظورـ: "الحِجر والنُّهى ضد الحمق، والجمع عقول... وعقل، فهو عاقل وعقول من قوم عقلاء، قال ابن الأنباري: "رجل عاقل وهو الجامع

لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حُبسَ ومُنعَ الكلام. وسميَّ العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سؤول، وقلب عقول فَهِمٌ، وعقل الشيء يعقله عقلا: فهمه..."[1].

وبالاستناد إلى المتون اللسانية العربية، تنتصب أمامنا معانٍ تتقارب في منحاها الدلالي مع المعنى الوارد في لسان العرب، حيث يورد المعجم الوسيط مادة "عقل" على أنها "إدراك الأشياء على حقيقتها"[2]، ويحرص في السياق الدلالي نفسه على مقابلة العقل بالغريزة التي لا اختيار لها، ومنه الإنسان حيوان عاقل وما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات، وما به "يتميز الحسن عن القبيح والخير عن الشر، والحق عن الباطل"[3].

أما اشتغال العلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني

(1) ابن منظور الإفريقي المصري: لسان العرب، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2005، بيروت، ص 2711.

(2) شوقي ضيف، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار النشر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2004، ص 616.

(3) شوقي ضيف، المرجع نفسه، ص 617.

(المتوفى سنة 816 هـ) فقد انصب حول التنقيب عن الجوانب الدلالية الكامنة في مفهوم "العقل" فهو: "جوهر مجرّد عن المادة في ذاته، مقارنة لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: "أنا". وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان. وقيل: العقل، نور في القلب يعرف الحق والباطل... وقيل العقل والنفس والذهن واحدة، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة الإدراك"[4]. وقد أشار الجرجاني إلى أنواع عديدة من العقل، منها: "العقل الهيولاني، وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، والعقل بالملكة وهو العلم بالضروريات، والعقل بالفعل وهو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرر الاكتساب، والعقل المستفاد وهو أن يحضر عند النظريات التي أدركها، بحيث لا تغيب عنه"[5].

هذا الفرش اللساني المأخوذ من لساننا العربي، يسعفني في استكشاف بعض المعاني المحيطة بمفهوم "العقل" ومن بينها، قدرة العقل - كملكة - في كبح الإنسان عن الهوى

---

(4) الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة د: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية 2007، ص 228، 229.

(5) الشريف الجرجاني، المرجع نفسه، ص 229.

والحمق والتورط في المهالك، والتحكم بلسانه وحبسه عن الكلام البذيء المسقط لمكانته وقيمته، وبه يتميز عن باقي الكائنات وخاصة الحيوان، وفي المعجم الوسيط، يتنزل "العقل" في مرتبة الجهاز المعرفي القادر على الوصول إلى الحقيقة.

وهو في وضع التناقض مع الغريزة التي ينعدم فيها الاختيار، عكس "العقل" الذي ينبني على حرية في الفعل بحيث تتبدّى أفعاله في الاستدلال والتصور والتصديق، وتتعدى ممارسات "العقل" إلى الجانب القيمي المتمثل في التمييز بين القيم الأخلاقية والجمالية والمنطقية. والأنواع المختلفة "للعقل"، التي أشار إليها الشريف الجرجاني مؤشر دال على الحضور القوي للفكر الفلسفي في اللسان العربي وفي ثنايا ثقافتنا مثل العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

المعنى الغالب في الفرش اللساني هو الطرح الإيطيقي (Ethique)، حيث يمنح "العقل" الإنسان إمكانية التمييز عن باقي الكائنات، والقدرة على التحكم في ذاته وفي سلوكياته بشكل إرادي، وكأن الإرادة نابعة من العقل، غير أنّ هذه الإمكانية تنعدم في الغريزة، بحكم أنها تفتقد وجودياً إلى حرية الاختيار.

وعندما نتفحص المعاجم الغربية والتي تولي اهتماماً

مبالغاً فيه لمفهوم "العقل"، دراسة وتحليلاً ونقداً، نجد أنّ العقل موضوعها الرئيس والمركزي في كل خطاب فلسفي غربي، إذ إنّ العقلانية (Rationalisme)(*) تعد من بين أهم المدارس طرًا في التفكير الفلسفي الغربي، فهي ـ أي المعاجم الغربية - لا تألو جهداً في الاعتناء بهذا المفهوم من حيث البحث اللساني والتأسيس الإبستمولوجي والبناء الفكري.

وجاءت كلمة "عقل" في موسوعة لالاند (lalande) الفلسفية، حاملة لمعانٍ عديدة يمتزج فيها البعد اللساني بالأطروحات الفلسفية، فاللغة في الفكر الفلسفي الغربي، لا تضع حداً بين الاشتقاق اللساني والاشتغال الفكري، لذلك نسعى في بحثنا للتنقيب عن المنابت اللسانية لكلمة "عقل" واستجلاء كنهها الفلسفي، ويقودنا هذا الحفر المعرفي إلى الألفاظ (ملكة، سبب، علة) المشتقة من اللفظ اللاتيني (Ratio, Raison) وهي (منظومة أفكار، حساب، استدلال).

ويعتقد لالاند "أن هذا المفهوم أدرج في الحقل الفلسفي ابتداءً من لوكريس وشيشرون (ولد سنة 106 ق.م)، ويعني

(*) عرف د/ جميل صليبا في معجمه الفلسفي "العقلانية" (Rationalisme) القول بأولية العقل في ميدان الوجود والمعرفة وهي تقابل المذهب التجريبي (Empirisme). .

ملكة الاستدلال نظرياً بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات، وبهذا المعنى، يكاد يكون العقل معتبراً كأنه خاص بالإنسان"[6].

وبعد استعراضه لدلالات العقل في الفلسفة الغربية سواء في فلسفة ديكارت، ملكة "الحكم السليم" وفي النسق الفلسفي لليبنيتز (Leibniz 1646-1716) بحسبان العقل "معرفة الحقائق الضرورية والأزلية هي ما تميزنا من البهائم وتجعلنا نملك العقل والعلوم، وذلك برفعنا إلى معرفة أنفسنا ومعرفة الله"[7].

يقوم لالاند بتقسيم العقل إلى قسمين هما: عقل مكوّن (Raison constitué) "يعبر عن نفسه بالتدرج ويعي دوماً بشكل أفضل مبادئه وآلية مسيراته" وعقل متكوِّن (Raison constituante) وهو الذي "إما أن يتكون أو أن يتعدل في سياق الاختبار الخاص انطلاقاً من حالة أولية معينة"[8].

وبعد بهذه المقاربة اللسانية سواء في اللسان العربي أو

---

(6) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت تعريب: خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، 2001، ص 1159، 1160.

(7) أندريه لالاند، المرجع نفسه، ص: 1161.

(8) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 1168.

اللسان الغربي، سأطرق الباب الاصطلاحي/الفلسفي بشكل استقرائي (Inductif) أتتبع فيه المفهوم/المصطلح "العقل" من حيث مساره التاريخي ابتداءً من تمظهراته الأولى في الفلسفة اليونانية، إذ تجلت إرهاصاته الفكرية في خطاب الفيلسوف اليوناني انكساغوراس (ولد سنة 500 ق. م)، حيث "... تصور القوة المحركة على أنها قوة غير فيزيائية، وغير جسمانية كلية، إنها تسمى العقل الكلي"[9].

وبعد مرحلة فكرية عاشتها الفلسفة اليونانية تشبعت فيها بالفكر السوفسطائي، على يد مجموعة من الفلاسفة من أمثال بروتاغوراس (Protagoras) (480-410 ق.م)، وجورجياس (Gorgias) (485-375 ق.م)، إذْ أخذ "... بروتاغوراس على عاتقه أن يبث في تلامذته مبادئ النجاح السياسي..."[10]. معتبراً أن "الإنسان هو معيار جميع الأشياء، ومعيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما ليس بموجودٍ فلا يكون موجوداً"[11]. وقد صاغ هذه الأفكار في كتابه حول الطبيعة واللاوجود صياغة سجالية يبرهن فيها على ثلاث مسائل:

---

(9) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع -الطبعة الثانية 2005، ص: 72.

(10) ولتر ستيس، المرجع نفسه، ص 79.

(11) ولتر ستيس، المرجع نفسه، ص80.

أ ـ لا شيء يوجد،

ب ـ إذا وجد شيء فلا تمكن معرفته،

ج ـ إذا أمكنت معرفته فلا يمكن نقل معرفته إلى الآخرين"[12].

وخلاصة المذهب السوفسطائي أنه يربط الحقيقة بالذات الفردية إيماناً واعتقاداً، وأن الخير هو ما يقوم به الفرد من تصرفات وأفعال تعبر عن توجهاته الذاتية.

وكَرَدٍّ فعل انتفاضي على المسلك السوفسطائي، قام الفيلسوف اليوناني سقراط بمحاولة مزدوجة ترمي أولاً، إلى تخليص الحقيقة والمعرفة من تلاعبات السوفسطائيين، الذين أفقدوا الألفاظ كثافتها الوجودية، ومقدرتها التعبيرية "فأصبحت اللغة غير أمينة أو مبهمة في علاقتها بالأشياء..."[13]، وثانياً، إنّ هذه العملية المعرفية ذات الأفق الابستمولوجي، وإن كانت نشاطاً مضاداً للنزعة السوفسطائية (Sophisme)، فهي تعمل ـ في الوقت ذاته ـ على محاربة التوجه التقويضي "العدمي" الكامن فيها، وعلى استعادة موضوعية الحقيقة، وقدرة العقل أو فاعليته في إنتاج المفاهيم.

---

(12) الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص: 87.

(13) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 99.

ويشكل النسق الفلسفي الأفلاطوني نقطة تحول هامة ومفصلية في الخطاب الفلسفي اليوناني، فهو محاولة جريئة وشجاعة في تأسيس الفكر الإنساني بتشكيلاته المتعددة والمتنوعة، السياسية والتربوية، الجوهري وراء العرضي، والمتعالي وراء الواقعي والثابت وراء المتغير.

ومن بين المفاهيم/المفصلية التي أولى لها الفيلسوف أفلاطون (428-348 ق. م) أهمية قصوى مفهوم "العقل"، بحثاً عن فكرة ثابتة ونقطة مرجعية، في عالم نحس ونشاهد فيه كل شيء آيل للسقوط في قبضة الصيرورة، ولإنجاز هذا الرهان الفلسفي التأسيسي، راح أفلاطون يبحث عن الثابت المطلق في دوامة المتغير والنسبي، متكئاً على جهاز معرفي بالغ الخصوبة والثراء خاصة من حيث المصطلحات/المفاهيم ـ بعضها موروث من المتن السقراطي، والباقي أفلاطوني الصنعة والاكتشاف ـ وهي مفاهيم متداخلة متقاطعة تشكل في مجملها نسقاً فلسفياً متكاملاً من حيث الرؤية والمنهج والغرض وتتبدّى في: الحقيقة، والنفس، وعالم الحس، وعالم المثل، والجدل الصاعد والجدل النازل... إلخ.

وفي وسط هذه الأرمادة/المفاهيمية حرصت على القيام بالتنقيب الإبستمولوجي عن مفهوم "العقل" ضمن حقل دلالي مشبع برؤى وتصورات ونظريات، تحتل فيه "نظرية المثل" موقعاً متقدماً، يسعى من خلالها أفلاطون إلى تفسير المسائل

الفلسفية كالمعرفة والفضيلة والنفس والخير والسياسة والدولة والتربية، والصداقة، والاعتدال، والشجاعة، والوجود واللاوجود، والميتافيزيقا، والأخلاق، والفيزياء... الخ، تفسيراً فلسفياً يحتكم إلى "المثال" كمرجع نهائي للأشياء الموجودة والمتناثرة في العالم الحسي الخارجي، وفي صلب هذه النظرية تنتصب أمامنا رؤيته للعقل، ورأس الأمر في هذه الرؤية أن العقل يستبطن قدرات ذهنية ذات طابع فطري، حيث يبرزه أفلاطون في هذا القول: "إنّ حججنا تدل على أن هذه القدرة هي فطرية في كل ذهن إنساني"[14].

والقول بفطرية العقل وباستحواذه على استعدادات سابقة على التجربة الحسية، كامنة فيه، تولد معه وفيه، وبها يستطيع ممارسة نشاطه الإدراكي والمعرفي في تحصيل المعارف وتكوين التصورات وإصدار الأحكام، نابع من قرائن ارتكز عليها أفلاطون في توليد هذه الفكرة، فعلى سبيل المثال:

"يشير أفلاطون إلى أنه لدينا مفهوم المساواة الرياضية التامة، ولو أنه لا يوجد شيئان نلاحظهما في خبرتنا متساويان تماماً..."[15]

---

(14) جون كوتنغهام، العقلانية، فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1997، ص 35.

(15) جون كوتنغهام، العقلانية، المرجع سابق، ص 36.

بمعنى أن فكرة "المساواة الرياضية" لا يمكن أن تكون مستوحاة من الخبرة الحسية، بحكم انتفاء شاهد واقعي يشير إلى الفكرة، وهو بذلك يؤكد فطريتها، وأن العقل لا يعتبر ورقة بيضاء كما يذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة الحسيين.

ويستمر أفلاطون في تقعيد هذه الرؤية، عندما يلجأ إلى مثال العبد مينون: "الذي لديه في الداخل جميع التبصرات الصائبة". والدور الموكل إلى الفيلسوف يشبهه أفلاطون بدور القابلة: "ليس عليه إلا أن "يسحب المعرفة" بطرح الأسئلة الصحيحة"، وفي هذه المقولة الأفلاطونية حمولة سقراطية واضحة، بحسبان السؤال هو الحل المناسب لاستخراج الأفكار الفطرية.

والعلامة الفارقة التي تجعل من أفلاطون الأب الحقيقي للفلسفة العقلانية تتبدّى حسب المفكر جون كوتنغهام في إصراره على "أن المعرفة الحقيقة تقتضي الانتقال من العالم الحسي إلى عالم المعقولات".[16] وفضل معاناة الانتقال من عالم الحس، عالم التغير النسبي والتعدد إلى عالم المثل، عالم الثبات، المطلق والوحدة، يعود إلى العقل.

أما الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس (384-322 ق.م)، فإنه يحاول أن يسلك مسلكاً متوازناً بين توجه أفلاطون

(16) جون كوتنغهام، المرجع نفسه، ص 99.

المثالي ومشروعه الرامي إلى تأسيس منطق عام لجميع العلوم التجريبية، بمضمونها الاختباري، بحيث عمل أولاً في مسلكه المعرفي، على إنزال "المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض"[17]. لأنه من غير المقبول منطقياً ومعرفياً أن تكون المثل، التي تدعي التعبير عن حقائق وماهيات الأشياء "هي التي - مع ذلك - تضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها"[18]. فمن الواجب على الفكرة "المثال" أن تلتصق وترتبط بالأشياء في حدِّ ذاتها لكي تصير واقعاً حسياً وتصبح "المعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة... لهذا لا يمكن التعلم من غير الإحساس، فإن المحروم حاسة محروم من المعارف المتعلقة بها"[19].

لكن هذا الالتصاق بالواقع الحسي، لا يمكن أن يفسر على أن أرسطو غدا بهذه الطريقة، فيلسوفاً تجريبياً، بل يعني أنه سعى إلى تنزيل العقل، الذي هو قدرة "مفارقة لكل عضو وغير منفعل انفعالاً طبيعياً كالحس"[20] إلى الواقع الحسي، بغية تأسيس العلم التجريبي، دون التنازل عن مكانة العقل

---

(17) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، راجعته ونقحته د، هلا رشيد أمون، د ط، د ت، بيروت، ص 185.

(18) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 173.

(19) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 185.

(20) يوسف كرم، المرجع نفسه، ص 185.

العليا في بناء المعارف وإنشائها، فـ"القدرة على الفهم تتطلب الصور العقلية، وهذا يتطلب القدرة على الإدراك الحسي"[21]. وبالتالي فالعقل عند أرسطو ذو وظيفة ثنائية، يفكر بشكل مفارق للعضو، دون أن يقطع الصلة بواقعه.

وعندما ارتحل الفكر الفلسفي اليوناني بمفاهيمه، وخاصة مقولة العقل، إلى الثقافة العربية/الإسلامية، وجد في هذه الثقافة، تربة خصبة، تَلَقَّفَتهُ برعاية بالغة، وتجلى ذلك في مدرسة المعتزلة، التي رفعت من شأنه وقيمته في خطابها الفلسفي، فجعلت منه شرطاً لتأسيس المسؤولية الإنسانية بحيث "اتفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة"[22]. ولمعرفة المواضيع العقدية والأخلاقية كالخير والشر أو بلغتها (لغة المعتزلة) الحسن والقبح، فيجب "معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن، واجتناب القبيح واجب كذلك"[23].

وبحكم أنّ جميع المفاهيم الفلسفية التي يبدعها الإنسان،

---

(21) جون كوتنغهام، العقلانية، المرجع السابق، ص 38، 39.

(22) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السادسة، 1997، الجزء الأول، ص، 57.

(23) الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 58.

لا يمكن أن توجد خارج التاريخ، بل هي بالأحرى مفاهيم تاريخية نسبية، تخضع بالضرورة للعوامل العلمية والاقتصادية والثقافية المتغيرة باستمرار، فإنّ مفهوم العقل حتى وإن اكتسب هذه المكانة، فهو "محايث للتاريخ البشري في جميع مستوياته. ولا يمكننا البتة، أن نفصله عن المجهودات التي لا ينفك الإنسان يبذلها ويجددها لفهم العالم الطبيعي والبشري"[24]. وإنّ مفهوم العقل، وخاصة عندما ارتحل إلى الفكر الوسيطي المسيحي، بدأ في التكيف مع محيطه الفكري الذي كان مشبعاً بالرؤية الأرسطية، واستمر في دفع العقل إلى فضاء الإيمان حتى يكون تابعاً له، وتجسد هذا التماشي في فلسفة القديس أوغسطين (SAINT AUGUSTIN) (354-430م) حيث اهتم بفكرة مركزية تدعو إلى "تسخير الفلسفة لخدمة الدين، وفي الوقت نفسه حاول تطويع العقل لقبول حقائق الإيمان"[25].

ولا يمكن في هذه الحال أن ننكر سيطرة هذه الرؤية على الفكر الفلسفي الغربي، لفترة طويلة من الزمن، متمسكة بموقفها من الفلسفة ومقولاتها، وبالتحديد مقولة العقل، غير

---

(24) ج.ب. فرمان، "العقل بين الأمس واليوم"، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، العدد4، كانون الأول/ديسمبر، ص 199.

(25) إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993، د، ط، ص 66.

أن الفلسفة الغربية تعرضت لهزات فكرية، كان وراءها الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت (René Descartes) (1596-1650) بكتابه مقال في الطريقة الذي به يُعد، المؤسس الفعلي للفلسفة الحديثة.

وهو بذلك يمثل "الشخصية المحورية في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة"[26]. واكتسب هذه المكانة بفضل جرأته الفكرية في وضع التراث الأوروبي على طاولة الشك والنقد، ومن ثم القطع معه بصورة نهائية باعتباره مجردّ أحكام مسبقة تؤثر سلباً في تفكيره وتفسد عليه وضوحه، مما دفع به إلى الإعلاء من قيمة العقل، الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فـ"المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يسمى على وجه التحديد صواباً أو عقلاً متكافئة بالطبع لدى جميع الناس"[27].

وتساوقاً مع ذلك، يجب الحرص على حق الذات الإنسانية في الوصول إلى الحقيقة، بالاعتماد على قدراتها الذهنية المبنية بالضرورة على منهج محدد، لأنه "لا يكفي أن

(26) جون كوتنغهام، العقلانية، المرجع السابق، ص 47.

(27) رينه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشاروني، الطبعة الأولى، 2008، الدر العربية للعلوم، ص 42.

يكون الفكر جيداً، بل الأهم من ذلك أن يطبق تطبيقاً جيداً"[28].

وفي ردّ فلسفي على الطرح الديكارتي العقلاني، قام الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (John Locke) (1622-1704) برفض المنطلق المعرفي القائل بوجود أفكار فطرية في العقل سابقة على التجربة، معتقداً أن العقل عند ولادته يكون بقوة الواقع ورقة بيضاء أو لوحاً أملسَ، يكتسب جميع مقولاته وأفكاره من التجربة؛ وعبّر عن هذا الاعتقاد بالقول التساؤلي التالي: "من أين يحصل على كل مواد العقل والمعرفة؟ عن ذلك أجيب، بكلمة واحدة، من "التجربة" ففيها تتأسس كل معرفتنا، ومنها تنبثق المعرفة جوهرياً"[29].

من هذا التأسيس المعرفي الذي بدأه جون لوك، للحس كشرط أساسي للحصول على الأفكار واكتساب المفاهيم، دشن الفيلسوف دافيد هيوم (David hume) (1711-1776) خطاباً فلسفياً متناغماً مع الطرح الحسي في نظرية المعرفة، وفي متن خطابه قسم الذهن البشري، بعدما سلم بأن العقل ورقة بيضاء خالية من أي زاد معرفي فطري (Inné)، إلى قسمين هما: "علاقات الأفكار" و"مسائل الواقع" ومن هذا

---

(28) رينه ديكارت، المرجع نفسه، ص 43.

(29) جون كوتنغهام، العقلانية، المرجع السابق، ص 86.

التقسيم أكد أن معرفة مواضيع هذا القسم الأخير، لا يتم "الوصول إليها، في أي مثال بمحاكمات قبلية، بل تنشأ كلياً عن التجربة"[30]. فالذهن البشري هو في الأصل عبارة عن مجموعة من "انطباعات وأفكار بوصفها تؤلف محتوى إدراكاتنا"[31]. ومن بين المسائل الإدراكية التي ناقشها هيوم مسألة السببية، منطلقاً من فكرة أساسية وهي انعدام وجود ارتباطات ضرورية بين الظواهر على العكس من طرح العقليين فـ"العقليون يرون أن هناك ارتباطات وثيقة بين الأشياء، هي ارتباطات يمكن معرفتها، أما هيوم فينكر أن تكون هناك ارتباطات كهذه، أو لا نستطيع معرفتها"[32].

وبنفي هذا الترابط بين الظواهر، أكد هيوم أن مسألة السببية (Causalité) مرتبطة بفكرة التعاقب النفسي المبني على فكرة العادة، فـ"الارتباط المتكرر لموضوعين من نوع معين في الإدراك الحسي يكون عادة ذهنية تؤدي بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجهما الانطباعات. وعندما تبلغ هذه العادة حداً كافياً من القوة، فإن مجرد ظهور موضوع واحد في

---

(30) جون كوتنغهام، العقلانية، المرجع نفسه، ص 91.

(31) برتراند راسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، الطبعة الثانية، تموز/يوليو 2009، سلسة عالم المعرفة، الكويت، ص 116.

(32) برتراند راسل، المرجع نفسه، ص 117.

الحس يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين. فليس في هذا شيء حتمي أو ضروري، وإنما العلية ـ وفق تعبيره ـ عادة ذهنية "[33].

وكان لهذا الطرح المعرفي لمسألة العلية، بأبعاده الفلسفية، نتائج بالغة الأهمية والخطورة على الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، بحيث تحول النقاش حولها إلى نقاش حول طبيعة العقل في حدّ ذاته؛ يقول عبد الوهاب المسيري: "الإشكاليات التي تثار حول العقل هي نفسها التي تثار حول السببية "[34].

وبفضل هذه القراءة المعرفية للفيلسوف دافيد هيوم، أصبحت إشكالية السببية موضوعاً مركزياً، في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر، وغدا الموقف من مسألة السببية ـ في الوقت ذاته ـ موقفاً من العقل وطبيعته، وتسببت هذه القراءة في خلخلة بعض الرؤى الدوغمائية (dogmatique)، التي كانت تساير القول الفطري في اعتبار مبدأ السببية فكرة فطرية، بدون بحث عن مسوغات نبرر بها وجودها القبلي (A priori)، وكانت رؤية كانط (Emmanuel Kant) (1724-

---

(33) برتراند راسل، المرجع نفسه، ص 121.

(34) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، الإطار النظري، المصدر السابق، ص 61.

1804) إحدى الرؤى الوثوقية التي طالها زلزال هيوم المعرفي.

وقد كان التجاوب الكانطي بالنسبة لتفسير هيوم ـ وحسب تعبيره ـ هو "أول شيء قطع سباتي الدوغمائي وأعطى بحوثي في مجال النظرية التأملية اتجاهاً مختلفاً كل الاختلاف"[35]. وتجلّى هذا المنعرج عند كانط في مراجعته لمبادئ العقل واهتمامه الشديد بالبحث في مكوناته ورغبته أيضاً في ضبط حدوده وتحديد مجالات اشتغاله، لذا انتدب كانط لنفسه مهمة تتمثل في تدشين ممارسة فلسفية جديدة كل الجدّة، وهي ممارسة "النقد" وهو لا يعني به "نقداً للكتب والسيستام، بل لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة"[36].

وانتهى به مسار النقد، إلى بناء رؤية توفيقية (Syncrétisme)، تسعى إلى تقريب وتقليص مساحة الاختلاف، الموجودة بين النزعة العقلية التي تقدس العقل وفي الوقت ذاته تزدري التجربة الحسية وتتعالى عليها، والنزعة التجريبية التي تعلي من شأنها وترى فيها المصدر المعرفي الأساسي

---

(35) جون كوتنغهام، العقلانية، المرجع السابق، ص 97.

(36) عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، د. ط، مشروع مطاع صفدي للينابيع، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص26، 27.

للذهن البشري؛ فمن جهة، يقر كانط بوجود استعدادات فطرية كامنة في العقل بصفة قبلية متمثلة في مقولة الجوهر والعلية، ومن جهة أخرى، يصرّ على حاجة الذهن بمقولاته إلى مواضيع، تكون هي ـ بالضرورة ـ مستمدة من العالم الخارجي.

وهو بمعنى من المعاني يحمل مشروعاً نقدياً بمرامٍ توفيقية تتنزل فكرياً بين نزعتين متصادمتين، تحاول كل واحدة منهما تعزيز رؤيتها المعرفية على حساب الأخرى. ولا شك أن المشروع الكانطي ـ وفقَ هذه الصورة ـ يبحث عن "توازن بين الموقف المتطرف للتجريبية الإنكليزية من جهة، والمبادئ الفطرية التي قال بها المذهب العقلي الديكارتي من جهة أخرى"[37].

ومن المتعارف عليه أن الأفكار الفلسفية تختزن في ذاتها قدرة على التأثير وبالتالي التفاعل فيما بينها، مما يساعدها في أن تحافظ على توالدها واستمرارها في الزمان؛ ومن رحم هذه الحركية التفاعلية مع الفلسفة الكانطية، خرج الكثير من المذاهب الفلسفية، ويأتي في مقدمتها المذهب الفلسفي المشبع بمقولاته الجدلية المثالية بزعامة فردريك هيغل (Friedrich Hegel) (1770-1831)، الذي يشكل في أحد

(37) برتراند راسل، حكمة الغرب، المرجع السابق، ص 138.

جوانبه استجابة حوارية ونقدية للنسق الكانطي، وتمظهر ذلك في قدرة هيغل على نقل مفهوم العقل من مجال البحث في شروط الإمكان المعرفي المحضة والخالصة، إلى فضاء النسق العام والشامل لجميع أوجه المعرفة الإنسانية.

ومنه اكتسب مفهوم العقل، بهذا التنظيم النسقي للمعرفة، مكانة قيادية تمكنه من دفع المعرفة وتوجيهها نحو غايات مُعقلنة، تكون دوماً في خدمة الروح المطلق أو الفكرة لأن "الحقيقي هو الفكرة والفكرة وحدها"[38]. وشرطه في ارتقائه سلم القيادة والتوجيه لمسار التاريخ الإنساني، أن يحدث تماهٍ بين منظومة العقل وظواهر الواقع، لأن "ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل هو عقلي"[39]. حتى يغدو الواقع الإنساني بمختلف مكوناته التاريخية والدينية والسياسية منتوجاً عقلياً، وتصبح "مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل"[40].

وعندما تلتزم الفلسفة بهذه المهمة وتحرص على أن تنخرط فيها باعتبارها نشاطاً استكشافياً، همه الأول والأخير التنقيب عن العقل في مسالك الواقع ومسارات التاريخ، فإن

---

(38) هيغل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، 2007، دار التنوير، لبنان،ص، 118.

(39) هيغل، المرجع نفسه، ص 86.

(40) هيغل، المرجع نفسه، ص 88.

هيغل، وبهذه الرؤية، يكون قد انغمس تلقائياً وطواعية "في الأيديولوجيا بمجرّد أنه أقر المصالحة مع الواقع الحسي الذي لم يتخلص من بؤسه"[41]. وهو بذلك، يوفر لقوى الواقع المختلفة، التي تهمين عليه وتستغله، خطاباً يعتمد لغة تجنح إلى التسويغ، وتنفر من التغيير.

واستطاعت الماركسية أن تستثمر في هذا المنحى التنازلي للهيغلية التي أضحت فلسفة الأيديولوجيات المحافظة، وأن تقدم وضعاً تراتبياً جديداً للمفاهيم والمقولات، وانصب مجهودها الثوري في إعادة الاعتبار إلى مفهوم المادة بصورتها الاقتصادية، بحيث تتموضع كعنصر ثابت في حركية الوعي ومنظم لفاعلية الفكر؛ ويمكن ربط تطور البناء الفوقي (Superstructure) بمكوناته المعنوية والروحية والقانونية "عالم الأفكار" بمدى تطور أسلوب الحياة المادية ذات المنحى الاقتصادي الخالص "عالم الأشياء أي العالم السفلي (Infrastructure)" فـ"عالم إنتاج الحياة المادية يحدد بصفة عامة تطور الحياة الاجتماعية، السياسية والثقافية"[42].

ولم تستطع الماركسية أن تصمد معرفياً أمام حركية الواقع

---

(41) محسن الخوني، التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، الطبعة الأولى 2006، دار الحوار، سوريا، ص 90.

(42) Larousse, *grand dictionnaire de la philosophie*, Sous la direction de Michel Blay, Cnrs éditions, 2005, p 645.

الإنساني المتجدد، ولم تتمكن من مسايرته تفسيرياً، خاصة في تعامله مع الظواهر المعقدة والمتداخلة فيما بينها، مثل ظاهرة الأسرة والدين والأخلاق، ومقولتي الإنسان والعقل، إلى جانب فشلها في تجسيد ما عملت على التبشير به، كرغبتها في خلق مجتمع لاطبقي، خالٍ من الاستغلال والهيمنة. ومن رحم هذا التراجع الماركسي على مستوى التنظير والممارسة، الذي تعانق مع بداية انتشار الفلسفات الوضعية (Positivisme) كالفلسفة الذرائعية (Pragmatisme)، ولدت مدرسة فرانكفورت الفلسفية بنزعتها الاجتماعية، من أجل بعث الحياة في مشروع التنوير وانتشال العقل من براثن الهيمنة، وتفعيله نقدياً، بغية اكتشاف أعطال الحداثة، لأنها "مشروع لم ينجز بعد"(*).

بوصولنا إلى مدرسة فرانكفورت، نكون قد تطرقنا، ولو باقتضاب إلى أهم المدارس الفلسفية والفكرية التي اشتغلت على "مفهوم العقل" اشتغالاً تأسيسياً وتحليلياً، كل حسب رؤيته الإدراكية،وفي أحيان أخرى أخذ الاشتغال على هذا المفهوم، منحى تقويضياً، وقد قامت بتدشين هذا المسعى مجموعة من الفلاسفة يتقدمهم فيلسوف القوة نيتشه، ومبدع

(*) عنوان محاضرة ألقاها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، في أيلول/سبتمبر 1980، بمناسبة استلامه لجائزة أدورنو.

فكرة الديمومة برغسون (Henri Bergson) (1859-1941)، ومكتشف التحليل النفسي (Psychanalyse) فرويد (Freud) (1856-1939)، ومن دروب هذه المقولات، بدأ اللامعقول في العودة إلى منازل الفلسفة عبر نوافذ اللغة ومقولات الغريزة والحياة.

والمهم بالنسبة إليّ، في هذا المقام التأسيسي، أن نتبيّن مدى حضور "مفهوم العقل" في الفكر الفلسفي الإنساني، عبر مساره الطويل، بدءاً من الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية ومروراً بالفلسفة الوسيطية بتوجهها الديني المسيحي، ثم الفلسفة الحديثة والمعاصرة، سواء أكانت الغاية من وراء حضوره وتموقعه هي العمل على تقعيده معرفياً، بحسبانه إحدى المقولات المركزية في أي خطاب فلسفي، أم كان الهدف من التعامل معه هو محاولة تهميشه وبالتالي سحبه من مركز الخطاب إلى هامشه.

وبين هذا وذاك، يمكن القول إنّ "مفهوم العقل"، مفهوم أساسي ومركزي لا يستطيع أي باحث أن يتنكر له. من هنا، نستطيع أن نتعقل ذلك الحرص والاهتمام الذي أبداه جمهور الفلاسفة بمختلف مشاربهم الفكرية "بمفهوم العقل"، ومن هؤلاء الفلاسفة، يبرز المفكر عبد الوهاب المسيري.

كان اشتغال المسيري الفلسفي ينصب على تتبع مسار

الفلسفة الغربية والمعاصرة من خلال تحليل مقولاتها وتفكيك نسيجها، بغية فهم محتواها الفكري وارتباطاتها بالأنظمة الفكرية الأخرى وتداخلها مع باقي المفاهيم. ويأتي في مقدمتها "مفهوم العقل" الذي يعدّ ـ في نظر المسيري ـ إحدى المقولات القيمة والهامة من حيث كونه مفهوماً مفتاحياً يسعفني في فتح مغاليق نصوص المتن الفلسفي للحضارة الغربية، وبالتالي معرفة موقفها الحقيقي من الإنسان.

غير أن المسيري اهتم ـ على وجه الخصوص ـ بالعقل المادي/الطبيعي، معتبراً أن الفلسفة الغربية هي مجردّ نتاج حتمي لفاعليته وقدرته على التحكم في حركية الخطاب الفلسفي؛ لكن، ما هي الدوافع الذاتية والموضوعية التي كانت وراء اهتمام المسيري بمفهوم العقل المادي/الطبيعي؟

2 - العقل: المفهوم والشخصية

تشكلت لديّ ـ حتى الآن ـ صورة فكرية ولو أنها بسيطة حول مفهوم العقل في تاريخ الفلسفة، حيث كان الاشتغال على هذا المصطلح/المفهوم اشتغالاً لسانياً وفلسفياً وتاريخياً، بغية تقديم مقاربة توضح بعض المعالم الرئيسة في تمفصلات هذا المفهوم وترحاله في الفلسفة، والتي نرتكز عليها في تأكيد مركزيته عبر الخطاب الفلسفي بمختلف تشكلاته

الفكرية، مهما كان المبتغى المعرفي من أي خطاب فلسفي يسعى إلى دراسة هذه المفهوم، سواء أكانت دراسة تبتغي التأسيس أم تروم التقويض أو تبحث عن التجاوز.

وبهذه الصورة الإدراكية المعرفية، أسعى إلى تنزيل بحثي الذي يتمحور حول الدراسة النقدية/ التي قام بها عبد الوهاب المسيري لمفهوم العقل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وأعمل في الوقت نفسه على تفكيك هذه الدراسة إلى مكوناتها المفاهيمية والآداتية والمنهجية، وبالتالي الانخراط في ممارسة تحليلية، غرضها الوقوف على المصادر والمنابع الأساسية التي استقى منها المسيري أفكاره حول مفهوم العقل، والتي اعتمد عليها في مشروعه النقدي.

هذه العملية التفكيكية/التحليلية تقتضي مني الدخول في عقد عملياتي ألتزم فيه من جانبي بتقديم مقاربة معرفية ومنهجية، أهتم فيها بالبحث عن العلاقة الجدلية المفترضة بين المفهوم والشخصية الحاملة له، بالنظر إليه على أنه منتوج معرفي ذاتي، يعبر عن صاحبه تعبيراً فكرياً، لذا يرى بعض الفلاسفة استحالة وضع حد فاصل بينهما لأن "الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم"[43]. من هذا المنطلق

(43) جيل دولوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1997، ص 30.

أجتهد قدر الإمكان في التنقيب عنه في شخصية المسيري الفكرية ورحلته في عالم الأدب والفكر والسياسة والفلسفة.

ويتخلل هذه العملية نشاط أساسي، أذهب فيه نحو استكشاف واستقراء الأثر الذي أحدثته مجموعة من الفلاسفة الغربيين على رؤية المسيري الإدراكية، وبالتحديد رؤيته للعقل، حيث استفاد كثيراً من "إنجازات الثورة المعرفية المعاصرة، خاصة في لسانيات تشومسكي، وسيسيولوجيا ماكس فيبر وتفكيكية جاك دريدا، وحفريات ميشيل فوكو، ونقدية مدرسة فرانكفورت، وفلسفة ما بعد الحداثة"[44]. وقد استخدمها بكفاءة عالية في تشكيل رؤيته الفلسفية، وفي الوقت ذاته تعامل معها على أنها أدوات نقدية قادرة على الحفر في متون الخطاب الفلسفي الغربي.

إن هذا الترتيب، الذي يغلب عليه الطابع المنطقي لا يعني بالضرورة وجود مسافة فكرية بين الداخل والخارج في تشكيل وبناء المفهوم، بل هو ـ في نظري ـ مجرد تقسيم افتراضي أستعمله لتوضيح بعض المسائل الفلسفية، وأبين فيه أولاً، المعاناة الفكرية التي عاشها المسيري خلال بحثه عن

---

(44) أحمد عبد الحليم عطية، المسيري والفلسفة، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2004، ص 62.

النموذج الفكري فـ"الرحلة الفكرية، بمعنى من المعاني، هي محاولة لتكشف القلق الشخصي الذي تحول إلى قلق فكري، أدى بدوره إلى بلورة مجموعة من الأسئلة. وهي كذلك دراسة لوقائع حياتي وأحداثها، وتجاربي الشخصية، وقراءاتي المتنوعة، والمواجهات الفكرية التي خضتها. وهي أخيراً قصة بحثي كمثقف عربي عن أداة بحثية جديدة تتفق ورؤيته وإدراكه"[45].

هذا النص، بكثافته الوجودية، يلخص باختصار المسار الفكري للمسيري، ويوضح لنا بعض المعالم الحياتية التي عبرت فيها حياته، من بينها التحول الداخلي الذي حدث له عندما تحول القلق الذاتي إلى قلق فكري وتبدّى في رغبته الجامحة في بلورة أسئلة وجودية ومعرفية تعمقت بفضل قراءاته وعلاقاته الفكرية، سعياً منه للوصول إلى مستقره الذهني والتفسيري ألا وهو: "النموذج المعرفي".

1.2 ـ المسيري في رحلته الفكرية

من المتعارف عليه في مثل هذه الأعمال التوثيقية - إن صح التعبير- أن النشاط التأريخي للحياة الشخصية لأي مفكر

---

(45) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2006، ص 15.

يخضع لطريقة واحدة ووحيدة وهي طريقة السردّ، غير أن المسيري تمرد على هذه الطريقة، حيث تجنب نشاط السردّ المبسط الذي يتناغم مع سير الزمان وظروف المكان، وحرص على رصد تحولاته الذاتية في الفكر والمنهج، وربط هذا التحول الفكري بأحداث حياته، يقول المسيري واصفاً العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الحدث والفكرة: "أحداث حياتي لا أهمية لها في حياتي، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري"[46]. وأنا في هذا البحث لا أستبعد تماماً طريقة السرد بحسبانها مجرد إجراء بسيط أروم من ورائه تحديد وضبط المعالم الكبرى التي عرفتها حياة المسيري، ثم أنتقل إلى الخطوة المركزية في عملي، وهي التنقيب عن العلاقة الجدلية المفترضة بين الشخصية والمفهوم.

أ - لحظة السّرد

ولد عبد الوهاب المسيري يوم 8 تشرين الأول/أكتوبر 1938، بمدينة دمنهور، وفي سنة 1944 التحق بمؤسساتها التعليمية (المدرسة والثانوية) وحصل فيها على التوجيهية، أدبي ـ فلسفة، عام 1955. وفي السنة نفسها التحق بجامعة

(46) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 12.

الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الفلسفة، وتخرج منها سنة 1959، وعين معيداً فيها، وفي سنة 1963 سافر إلى الولايات المتحدة الأميركية والتحق بجامعة كولومبيا في نيويورك ومنها حصل على الماجستير. وفي سنة 1964، التحق بجامعة رتجرز في مدينة نيوبرونزويك في ولاية نيوجرزي حيث حصل فيها على الدكتوراه وكان موضوعها:[47] "الأعمال النقدية لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ".

وعند عودته إلى مصر قام بالتدريس في جامعة عين شمس، وأيضاً في عدة جامعات عربية من أهمها جامعة الملك سعود (1983-1988)، وجامعة الكويت (1989)، أما سنة 1990 فكانت سنة الاستقالة من الجامعة والتفرغ نهائياً لكتابة الموسوعة. وخلال هذه المدة الزمنية كانت للمسيري نشاطات جامعية بحكم انتمائه إلى مراكز بحثية عديدة، فقد كان عضواً في مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بليسبرغ، بولاية فرجينيا بالولايات المتحدة الأميركية، ومستشار التحرير في عدد من الحوليات التي تصدر في ماليزيا وإيران وإنكلترا وفرنسا (مرحلة

---

(47) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 17.

الثمر)[48]. كذلك كانت له نشاطات سياسية تمثلت في انتمائه إلى حركة "كفاية" وشغله لمنصب المنسق العام، وفي أثناء ذلك أصدر الكثير من المؤلفات والأعمال الفكرية من بينها :

- نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني (1972).

- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (1975).

- الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأميركية (1979).

- الأيديولوجية الصهيونية: دراسة في حالة اجتماع المعرفة، جزآن، الطبعة الثانية (1988).

- الغرب والعالم، تأليف كافين رايلي، ترجمه بالاشتراك مع د/ هدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت (1988).

- إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، سبعة مجلدات (1998).

- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ثمانية مجلدات، دار الشروق، (1999).

---

(48) هذه المعلومات مستقاة من موقع عبد الوهاب المسيري على شبكة الإنترنت: *www.elmessiri.com.*

- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، (1999).

- العلمانية تحت المجهر (حوار مع الدكتور عزيز العظمة، 2002).

- رحلتي الفكرية - في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية (2001).

- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (2002).

- اللغة والمجاز... بين التوحيد ووحدة الوجود (2002).

- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جزآن (2002).

- الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي (2003).

- دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، (2003).

- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية (2004).

- دراسات معرفية في الحداثة الغربية (2006)[49].

وفي يوم الخميس 3 تموز/يوليو 2008، رحل عنا المفكر عبد الوهاب المسيري عن عمر يناهز 70 عاماً.

---

(49) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، في عالم عبد الوهاب المسري، المجلد الثاني، سيرة علمية مختصرة، دار الشروق، الطبعة الأولى 2006، صفحات 484، 485، 486، 487، 488.

ب - لحظة الشك

مما لاشك فيه أنّ ولادة الشخص البيولوجية تختلف عن الولادة الفكرية له، فمسائل البيولوجيا مقررة في شهادة الميلاد، وهي أمور تخرج عن سيطرة الإنسان، أما مسائل الفكر والتفلسف فهي من طبيعة مغايرة ترتبط إلى حدٍّ كبير بإرادة الفرد في ولوج عالم الشك والسؤال والتساؤل والأشكلة (Problématisation).

هكذا كانت ولادة المسيري الفكرية، ففي سن السادسة عشرة، وعندما كان في السنة النهائية في مدرسة دمنهور الثانوية، انبثقت في ذهنه بعض الأسئلة ذات الطابع الوجودي والتي تتعلق بالبحث عن أصل وجذور الشرّ في العالم، والحكمة من وجوده ضمن نسيج العلاقات الاجتماعية والإنسانية، ووجد في مادة الفلسفة خير معين، حيث ساعدته في بلورة تساؤلاته وتعميقها. وقد دفعت به هذه الأسئلة إلى المناطق الشائكة، فتبيّن له مدى هشاشة الأطر الفكرية الاجتماعية والعقدية، وحرص المسيري على أن يجمع الفكر بالعمل فـ"انتهى بي الأمر إلى أن أعلنت أنني لن أصلي ولن أصوم إلى أن أجد إجابة عن أسئلتي"[50]. والشك بهذه الطريقة يؤدي إلى توسيع دائرة الفراغ في ذاته الفكرية "فلم

---

(50) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 137.

يعد من الممكن قبول الأطر القديمة، وكان لا بدّ من أن يملأ هذا الفراغ العقدي الأيديولوجي.[51].

فوجد في الفلسفة الماركسية بجاذبيتها الاجتماعية، وفاعليتها العملية في محاربة الظلم الاجتماعي، إطاراً عقدياً يصلح للتبني الفكري ويشكل مرجعية معرفية يحتكم إليها في ضبط رؤيته الفلسفية للإنسان والأشياء والكون، وقد عبر عن هذا التمركس بقوله: "وبما أنني كنت ثائراً ضد الظلم الاجتماعي، كان من الحتمي تقريباً أن أتوجه للماركسية"[52]. وبحكم حرصه الذاتي على تجسيد الأفكار في الواقع العملي، انخرط المسيري في الحزب الشيوعي المصري وشارك بقوة في نضالاته المتنوعة، غير أن هذه التجربة الماركسية كانت لها جوانب سلبية لخصها المسيري: أولاً، في ملاحظته للتصرف الفردي للرفاق الطافح بالنرجسية والأنانية والحقد الطبقي، وثانياً، في "أن السلوك الشخصي للرفاق كان متناقضاً مع أي نوع من أنواع المثاليات الدينية أو الإنسانية"[53]. وكانت للتجربة الماركسية أيضاً آثار إيجابية على حياة المسيري الفكرية، منها:

(51) المسيري، المصدر نفسه، ص 138.

(52) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 138.

(53) المسيري، المصدر نفسه، ص 140.

1 ـ استيعاب بعض المقولات الفكرية ذات المنشأ الماركسي في منظومته ونموذجه المعرفي الجديد مثل دور العامل التاريخي واللحظة التاريخية الآنية في التأثير على السلوك البشري في توجهاته ومواقفه، يقول المسيري: "كما أنني استوعبت بعض المقولات الماركسية مثل دور التاريخ واللحظة التاريخية في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم"[54].

2 ـ كانت الماركسية بالنسبة للمسيري نافذة يطل من خلالها على الفلسفة الألمانية بمدارسها وفلاسفتها ومقولاتها، ويذكر هنا ـ على سبيل المثال ـ الجدل الهيغلي والجدل الماركسي وأن التميز بينهما "شكل أساس إحدى المقولات المركزية عندي (نهاية التاريخ)"[55]. إلى جانب هذه المكتسبات المعرفية، يضيف المسيري مكتسبات أخرى تتمثل في الإعلاء من قيمة البعد التاريخي وربطه بغاية ما، وأن الإنسان كائن مركزي في الطبيعة.

إلا أن الماركسية فشلت في إيجاد حل للإشكالية التي تشغل ذهن المسيري وهي "علاقة البناء الفوقي (عالم الأفكار) بالبناء التحتي (عالم وسائل وقوى وعلاقات الإنتاج)"[56]. وبالرغم من إعجابه الأولي بالفلسفة البنيوية

---

(54) المسيري، المصدر نفسه، ص 142.

(55) المسيري، المصدر نفسه، ص 142.

(56) المسيري، المصدر نفسه ص 143.

النابع من حرصها على الذهاب وراء الظاهر بغرض استكشاف بنيتها الخلفية، إلا أنه سرعان ما خاب ظنه فيها لأنها "كانت تنتهي في عالم من المعادلات الرياضية الميتة"[57]. وفي الأخير قرر التمسك بالجانب الإنساني من الماركسية مثل رفض الظلم والاستغلال، وحتمية إقامة العدل في الأرض، وقدرة الإنسان على تجاوز ما هو قائم في الواقع الاجتماعي.

والأهم في رحلة الشك هذه، والتي قادته بالنظر إلى طبيعة الأشياء والمواقف، إلى ولوج العالم الفكري للفلسفة الماركسية، ثم الخروج منها وبحوزته قدر غير يسير من المكاسب المعرفية، يتقدمها المكسب النقدي الذي مكنه من الاحتفاظ بقدر من المسافة الفكرية بينه وبين محيطه الخارجي، فـ"من خلال الماركسية أمكنني الاحتفاظ بالبعد النقدي وباستقلالي عما حولي وبمقدرتي على رؤيته كلاً كاملاً وبالتالي تجاوزه"[58].

وتشكلت لديه ـ بمرور الوقت ـ حصانة نقدية حمته من البيئة البورجوازية المصرية التي عاش فيها، ومن المجتمع الأميركي الذي كان مشبعاً بنزعة مفرطة في الاستهلاكية.

---

(57) المسيري المصدر نفسه، ص 143.

(58) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 143.

ج ـ لحظة الصراع

بالرغم من وجود هذه المقدرة النقدية لدى المسيري والتي تجسدت في تجاوزه للنسق الفكري الماركسي، تجاوزاً لا يحمل خصائص ومميزات القطيعة المعرفية، بل تجاوز تركيبي يحاول فيه المسيري أن يستفيد قدر الإمكان من منجزاته المفاهيمية والمنهجية، إلا أنه بقي متمسكاً بالنموذج المادي في التفكير والاستدلال والحكم والسلوك، يقول واصفاً هذه المرحلة بالمركزية: "لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي عليّ بعض الوقت (بعد أن اجتاحني الشك في دمنهور)"[59].

وتزامنت هذه التجربة مع هجرته إلى الولايات المتحدة الأميركية من أجل الحصول على الماجستير والدكتوراه، وتحولت هذه التجربة العلمية الأكاديمية إلى تجربة حياتية ذات منحى عقدي أيديولوجي، حيث وضع فيها فلسفته المادية على طاولة النقد والمساءلة، بغية معرفة مدى صلابة وقوة الطرح المادي من الناحية المعرفية/التنظيرية، ومن الناحية الواقعية/العملية.

وفي هذه المسيرة الجامعية الناجحة لطالب عربي،

---

(59) المسيري، المصدر نفسه، ص 183.

استطاع المسيري أن يبني ذاته فكرياً من خلال مقدرته المعرفية على استثمار قراءاته العديدة في الأدب والفلسفة والتاريخ، وانتهى به الأمر إلى تبني النموذج المادي الفلسفي، الذي أضحى في ما بعد، منظاراً فكرياً يرى المسيري من خلاله الوجود الإنساني ويحدد رؤيته المعرفية بالاعتماد على جهاز مفاهيمي ثري وغني بمقولات تفسيرية وأدوات تحليلية.

وكما هو معروف فلسفياً، تتموضع فكرة المادة في صلب نسيج الفلسفة المادية، إذْ إن "الفلسفات المادية منطلقة من مرجعيتها المادية وإيمانها بأسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان"[60]. هذه الأسبقية المعرفية بتوجهها الأنطولوجي (Ontologique)، تمنح الأفضلية في الوجود للمادة على حساب الإنسان وتعتبر وجوده تابعاً بشكل كلي للطبيعة، لأنه مجرد جزء لا يتجزأ منها، يستمد منها جميع مفاهيمه وأفكاره وقيمه وأنساقه المعرفية والأخلاقية.

وجوهر الأمر في هذا النسق الفلسفي المادي يكمن في المنطلق المعرفي، إذ "تصبح المعرفة مسألة تستند إلى الحواس وحسب"[61]. فينتج عن هذا الاحتكام للحس، ظهور

---

(60) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، الإطار النظري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1999. ص 65.

(61) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 63.

أنساق معرفية ومنظومات أخلاقية تحرص على ضبط بوصلتها الفكرية على مؤشر المادة/ الطبيعة، وتقوم بتوجيهها توجيهاً مادياً منفصلاً عن أي نزعة إنسانية تبتغي التعالي عن الحس والواقع الاختباري.

وفي الوقت ذاته "تردّ الأخلاق إلى الاعتبارات المادية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، وتنفصل الحقائق المادية تماماً عن القيمة، ويظهر العلم المنفصل عن الأخلاق والغائيات الإنسانية والدينية والعاطفية والأخلاقية، وتصبح الحقائق المادية، المتغيرة، هي وحدها المرجعية المعرفية والأخلاقية المقبولة، وتصبح سائر الأمور (المعرفية والأخلاقية) نسبية صالحة للتوظيف والاستخدام"[(62)].

وفي هذا النص الجامع للتوجه الفلسفي المادي نلاحظ ذلك القطع النهائي بين المادة كمرجعية فكرية والقيمة الإنسانية في مختلف تلويناتها، بغرض جعل الإنسان كائناً طبيعياً/ مادياً "يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضية التي يمكن معرفتها والتنبؤ بها"[(63)].

وفي التحليل الأخير نصل إلى فكرة جامعة تستوعب فيها خلاصة المذهب المادي الفلسفي بحسبانه الممثل الشرعي،

---

(62) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 63.

(63) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 185.

من الناحية الفلسفية - وتمشياً مع توجهات المسيري- للفلسفة العقلانية الغربية الحديثة والمعاصرة، لأنها : "هي حضارة النموذج العقلاني المادي"[64]. وكان المسيري في هذه المرحلة من حياته خاضعاً وتابعاً تبعية مطلقة للرؤية المادية الفلسفية، ينضوي تحت مسلماتها ويحتكم إلى مقولاتها ورؤيتها.

في هذا المناخ الفكري، كان المسيري ملتزماً إلى حدّ كبير بالمنظومة الفلسفية، ذات الحمولة المادية، والتي تسعى دوماً إلى أن تكون عقلانية في رؤيتها المعرفية والأنطولوجية والقيمية؛ وبعد فترة بدأ المسيري يدرك تدريجياً "عدم جدوى النماذج التحليلية المادية للإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة"[65]. فهي نماذج بسيطة في طرحها، ساذجة في رؤيتها، اختزالية حتى في أحكامها، فشلت في تقديم رؤية معرفية تفسيرية لظاهرة الإنسان المركبة والمعقدة.

وكان هذا الفشل التفسيري بالنسبة للنموذج المادي، بمثابة الحافز المعرفي الذي دفعه إلى البحث عن رؤية تفسيرية يتكئ عليها في رصد الأبعاد المختلفة المكوّنة للظاهرة الإنسانية، فشرع المسيري في تطوير جهاز مفاهيمي افتتحه

---

(64) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 191.

(65) المسيري، المصدر نفسه، ص 183.

بمفهوم "المسافة التي تفصل بين الإنسان والطبيعة وبين الخالق والمخلوق وبين الجسد والروح. مما يعني أن هناك ثنائية في الكون"[66]، ثنائية ينتج منها "ظهور الحيز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية"[67]. وعوض الحديث عن الإنسان الطبيعي، أمل الفلسفة المادية، تحدث المسيري عن الإنسان/ الإنسان، أو الإنسان الرباني، أو الإنسان/السر، أمل الفلسفة الإنسانية، الذي يستمد قيمة وجوده من وجود الله فـ"الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان الإنسان، بجزأيه الطبيعي وغير الطبيعي"[68].

والملاحظ على هذا النموذج أنه لم يولد مكتملاً، فهو أشبه بنمو الإنسان، بدأ جنينياً، ثم صار شاباً، ثم اكتمل نموه عندما اشتد ساعده التفسيري، صورة مجازية تعبر عن التحولات المرحلية لفكر المسيري؛ مرحلة أولى: "لم يكن هذا النموذج الإنساني غير المادي متبلوراً وواضحاً في وجداني وعقلي ولكنه كان هناك، كامناً ودفيناً"[69]. ثم تضافرت عوامل عديدة في ترسيخه داخل وجدان وعقل المسيري، من بينها دراسته للأدب الإنكليزي، وتأثره بالتيار

---

(66) المسيري، المصدر نفسه، ص 183.

(67) المسيري، المصدر نفسه، ص 184.

(68) المسيري، المصدر نفسه، ص 184.

(69) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 185.

الإنساني (الهيوماني) (Humanisme) في الفترة ما بين منتصف الخمسينيات وأواخر الستينيات، فكلاهما يتعامل مع الإنسان انطلاقاً من تركيبيته الفضفاضة المتنوعة.

وتدخلت عوامل أخرى في تصوير هذا النموذج الإنساني ونقله من عالم الإمكانية والكمون والوجود بالقوة إلى عالم التحقق والوجود بالفعل، فمنها ما هو متعلق ببيئته الاجتماعية التقليدية التي نشأ فيها بكل محاسنها ومثالبها، ومنها ما هو متعلق بممارساته النقدية المبنية على طريقة المقارنة بين مفهوم التعاقد ومفهوم التراحم، وتجاربه الحياتية التي "كانت تشكل الإطار الكلي أو التربة الخصبة التي صبت فيها التجارب الأخرى التي هزت النماذج والأفكار والمقولات المرجعية المادية التي كانت تستند إليها حياتي بعض الوقت "[70].

هكذا غدا عقل المسيري يفكر بمرجعيتين، مرجعية مادية ظاهرة ومرجعية إنسانية متخفية وكامنة، ويمكننا أن نقرأ في تضاعيف هذه العلاقة التصادمية قصة تحول المسيري من الفلسفة المادية إلى الفلسفة الإنسانية، إذ يقول: "ويبدو أن قصة تحولي الفكرية هي أيضاً قصة الصراع الخفي بين النموذجين، إذ كنت أفكر حسب النموذج الظاهر، ولكني في الوقت ذاته أفكر وأسلك وأراقب سلوك الآخرين حسب

---

(70) المسيري، المصدر نفسه، ص 185.

النموذج الباطن"[71]. وتعرض النموذج الفلسفي المادي لأزمات مست منطلقاته ومسلماته الفكرية، وهزات أحدثت رجّة في مقدرته التفسيرية، ومراجعات طالت منهجه ورؤيته.

ويجد المسيري في تجارب حياته مادة خصبة وثرية يستقي منها أحكامه الفلسفية، ويداوم على استثمار الحادث الحياتي من أجل استجلاء المعنى والدلالة الثاوية في جوف الحدث.

فتصطف أمامنا حزمة من التجارب والقصص كقصة زواجه من الدكتورة هدى حجازي، التي دلت على وجود تناقض بين التفسير المادي الطبقي الاختزالي وحقل الممارسة المتعينة في الواقع، وفيها اكتشف التناقضات الموجودة في بعض النماذج الفلسفية ذات التوجه المادي كالفلسفة الماركسية، فمن جهة، يعرف ماركس الأسرة على أنها علاقة اقتصادية تمشياً مع رؤيته الفلسفية التي ترى فيها منتوجاً مادياً يرتدّ إلى علل اقتصادية، ومن جهة أخرى، يمنحها بعداً إنسانياً خاصاً يتبدى في عاطفة الحب. أي أن الفيلسوف الألماني كارل ماركس تبنى مقياسين: مقياس مادي بحت "علاقة اقتصادية" ومقياس إنساني خالص "الحب".

وبمرور الوقت، توالت الهزات الفكرية للنموذج المادي نتيجة انخراط المسيري في تجارب جديدة قوضت أركان

---

(71) المسيري، المصدر نفسه، ص 186.

وأسس رؤيته الفلسفية المادية، فعندما رزقه الله ابنته نور تعرض لتجربة تأملية تساؤلية في هذه الظاهرة الإنسانية الطبيعية/غير المادية. والشيء نفسه جرى مع الابن ياسر حيث لاحظ المسيري الفارق النوعي بينهما "فأصبحت ظاهرة الإنسان بالنسبة لي ظاهرة غير مادية غير طبيعية، معجزة بكل المعايير المعروفة لدي"[72].

ونأتي الآن إلى المسألة/المنعطف في حياة المسيري الفكرية، وهي مسألة الدين، فقد كان للمسيري نظرة خاصة إلى هذه المسألة، استمدها من مرجعيته المادية بمنحاها الماركسي، يقول المسيري: "إذ إنني كنت قد تعلمت في الدروس الماركسية التي لقنتها أن الدين إن هو إلا أفيون الشعوب، جزء من بناء فوقي يمكن رده للبناء التحتي"[73]. والبناء السفلي مكون أساساً من عنصر جوهري وفاعل، ألا وهو العنصر الاقتصادي الذي يجب أن نحتكم إليه في نشاطنا المعرفي. في حين يعتبر الدين في المنظور الماركسي عاملاً تابعاً له، وبالتالي لا يصلح كأساس تصنيفي أو إدراكي.

وإذا كان الواقع هو محك صحة أيّ نظرية علمية أو فلسفية، نعود إليه في كل مرة للتأكد من صحة تصوراتنا

---

(72) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 187.

(73) المسيري، المصدر نفسه، ص، 189.

وصلابة أفكارنا، فإن تجربة المسيري الاجتماعية مع الدين، تبيّن لنا مدى تأثيره في سلوك أصدقائه الأميركيين "فقد اكتشفت إبّان إقامتي في الولايات المتحدة أن كل أصدقائي من أصل إما كاثوليكي وإما يهودي"[74]. وقد رصد عن قرب وخاصة في أنماط سلوك طلبته حضور الدين بصورة ضمنية في تصرفاتهم وفي أحكامهم.

وبدأ المسيري يلاحظ "أنماطاً من السلوك بين الطلبة، فكنت أقرر أن هذا لا بد أن يكون كاثوليكياً أو يهودياً أو بروتستانتياً. وحينما أراجع تخميناتي على الواقع، كنت أكتشف أنني قد وفقت في التخمين في معظم الحالات"[75]. فتحول الدين إلى معيار تصنيفي وإلى مقولة معرفية تحوز على مقدرة تفسيرية للسلوك الإنساني، ولم يعد مجردَ "قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية"[76]. وتيقن من تأثير الدين المؤكد والمتعين بالرغم من انتمائه الأنطولوجي إلى عالم الأفكار؛ وفي النهاية "اهتزت معادلة أن البناء الفوقي، إن هو إلا تعبير عن البناء التحتي"[77]. وارتفعت أسهم البناء الفوقي في فهم الوجود الإنساني بما فيه فهم وتفسير ظاهرة

---

(74) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 188.

(75) المسيري، المصدر نفسه، ص 189.

(76) المسيري، المصدر نفسه، ص 190.

(77) المسيري، المصدر نفسه، ص 190.

الإنسان المركب والمعقد والعميق، في مقابل الواقع المادي البسيط والسطحي.

د - لحظة الانفصال

إن التجارب التي عايشها المسيري في حياته الفكرية والمستمدة من وسطه الأسري ومحيطه التدريسي وفضائه الجامعي، تدل بشكل واضح على بداية انحسار وتراجع النموذج الفلسفي المادي، وفي الوقت ذاته تتضاعف المقدرة التفسيرية للنموذج المعرفي الإنساني، هذه العلاقة الجدلية القائمة بين طرفين متصارعين، أو بين نموذج نازل ونموذج صاعد، مرهونة بمدى قدرة كل نموذج على تقديم تفسير عقلاني، قادر على الإلمام بمكونات الظاهرة الإنسانية المركبة.

وبالرغم من وضوح الفارق الفكري بين النموذجين لدى المسيري، إلا أنه "لم يتم الانتقال من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية، ولم تحل النماذج التفسيرية المركبة، محل النماذج التفسيرية المادية البسيطة دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة وشاقة استمرت أكثر من ربع قرن"[78]. ويعترف المسيري في مناسبات عديدة من سيرته الفكرية أنه من

---

(78) المسيري، المصدر نفسه، ص 283.

الصعوبة أن يتخلى المفكر عن قناعاته الفلسفية ويسقطها نهائياً من نظامه المعرفي.

بل هي عملية عسيرة على أيّ ذات فكرية تبحث عن مستقرها الفكري، وعسرها تجلى في تردد المسيري في اتخاذ قرار ينهي فيه ارتباطه الذاتي بالنموذج المادي، فقد تملص من استعمال بعض المقولات الفكرية، وأحس بعجز هذا النموذج التفسيري، وشعر بوجود تناقض بين الرؤية المادية والممارسات السلوكية، إلا أنه بقي وفياً لهذا الطرح، فسلك طريقاً أقل ما يقال عنه أنه طريق تلفيقي، حاول فيه أن ينقذ "مقولة الإنسان الحرّ المستقل من السقوط في حمأة الطبيعة/ المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة، ويا لها من مفارقة"[79].

وتتواتر الحوادث بشكل يشي باقتراب المسيري من لحظة انفصاله الإبستمولوجي والمعرفي عن النموذج الفلسفي المادي، حيث بدأت التجارب الحياتية للمسيري ترسل إشارات سلبية باقتراب تهافته.

والنص التالي يبين لنا درجة الحيرة الفكرية التي كان المسيري يعانيها أثناء قيامه بواجبه التدريسي في الجامعة، يقول: "أذكر جيداً حينما بدأت التدريس في مصر عام

(79) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 283.

1969، ألقيت محاضرة عن الاستنارة الغربية نوهت فيها بمناقبها الكثيرة بما في ذلك عقلانيتها. ولكنني في المحاضرة التالية كنت أدرس الشعر الإنكليزي الحديث، وكان الدور على قصيدة ت.س. إليوت "الأرض الخراب"، أتحدث عن أزمة الإنسان الحديث وتفتته واغترابه عن الذات وعن الطبيعة. وبينما كنت ألقي محاضرتي، أحسست بسخفي الشديد، إذ تساءلت كيف يمكن لحضارة الاستنارة أن تنتهي في ظلمات الأرض الخراب؟"[80]. تساؤل سكن عقل ووجدان المسيري لفترة طويلة دون أن يجد له إجابة شافية.

وبفعل تراكم التجارب الفكرية وتوسعها وتنوعها زادت شكوك المسيري حول النموذج المادي، فعندما كان يحضر مثلاً حفلات البارتيزان ريفيو[81] ويحاور كبار المثقفين في المجتمع الأميركي، كان يتحدث بحماسة شديدة عن العقلانية الغربية باستنارتها وقيمها الإنسانية، وفي الوقت ذاته تفاجأ بوجود خطاب مغاير تماماً، يتمحور حول اللاعقل واللاوعي والمخدرات والعبث والعقلانية والأساطير والفن البدائي والبنيوية والتشظي والانشطار، وقد عبّر عنها الكاتب المسرحي جايمس جويس بهذا القول: "أسمع خراب المكان

---

(80) المسيري، المصدر نفسه، ص 210، 211.

(81) البارتيزان ريفيو، مجلة أدبية أميركية، أسست سنة 1934.

كله، والزجاج المتناثر والأبنية المتداعية واللهب الأخير للزمن الذي عاشه الإنسان"[82].

وأدرك أنه هو الوحيد الذي مازال متمسكاً بمرجعية فلسفية ذات نزعة عقلانية، وغدا بذلك غريباً في هذا الوسط الفكري والثقافي الذي يفكر بمرجعيات فلسفية وطرائق معرفية وأساليب توحي بأن "الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة جديدة، فالحضارة الغربية التي عرفناها ونشأنا على الإعجاب بها، بعقلانيتها وإنسانيتها، كانت تعاني سكرات الموت بعدما سدد نيتشه ضربته الأولى، وبعد أن توالت الضربات من كيركغارد ونيتشه إلى هايدغر وهتلر"[83].

والشيء الذي زاد من شكوكه وعمق من نزعته النقدية، دراسته للحركة الرومانتيكية التي كانت في جوهرها ثورة على المذاهب المادية/الآلية منها، والتيارات العضوية في تمظهرها الدارويني، التي تنظر إلى الإنسان من زاوية مادية خالصة، له حاجات بيولوجية ويخضع أيضاً لقوانين ميكانيكية معروفة مسبقاً حيث تمكنها هذه المعرفة من التنبؤ بسلوكه والتحكم فيه وبالتالي ترشيده وفق أنماط محددة مسبقاً.

---

(82) نقلا عن: ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 237.

(83) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 211، 212.

وهي في تمردها على هذا النموذج المادي تحاول أن تنتشل الإنسان من حمأة المادة، وأن تحرره من أسر هذه الرؤية الاختزالية، بحسبانه كائناً مركباً من قلب وعقل، وحواس ووجدان، وجسد وروح، وخير وشر، وحسن وقبح، ونبل ودناءة، وتفاؤل وتشاؤم.

بعد هذه المسيرة النقدية التي امتزجت بالمراجعة المستمرة لآرائه ومقولاته، ذات المضمون المادي، وتحت ضغط الحوادث المختلفة، اقترب المسيري من اكتشاف معرفي مؤداه أنّ الفلسفة الغربية العقلانية، ليست عقلانية في مطلقها، فما تتحدث عنه باستمرار من احتكام للعقل في خطابها هو مجرد ادعاء، يتبدّى فقط على مستوى السطح، ويخفي بداخله رؤية مادية واحدة أو نموذجاً معرفياً مادياً "يساوي فيه بين الإنسان والطبيعة، ومن هنا يساوي بين العقل الإنساني والطبيعة المادية، ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة في نهاية الأمر إلى أن تصبح مهمته الوحيدة أن يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الإنسان"[84].

وعندما يلتزم هذا العقل بمهمته المعرفية يتحول عقلاً مادياً/ طبيعياً، ذا توجه تجريبي، اختباري، ويؤسس هذا التجريب على معرفة مسبقة بالقوانين التي تنتظم وفقها ظواهر

(84) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 212.

الطبيعة، ليتم تطبيقها بعد ذلك على الإنسان، غير أن هذه العلاقة الوثيقة القائمة بين العقل والتوجه التجريبي بدأت في التحلل إلى أن وصلت إلى حدّ القطع النهائي حيث "انفصلت النزعة التجريبية عن العقل، وأصبح العقل يلهث وراء التجريب المنفصل عن القيمة الإنسانية والأخلاقية، يتلقف نتائجه دون تساؤل عن المعنى والغاية"[85].

وبهذا الاكتشاف المعرفي المتمثل في مفهوم العقل المادي/ الطبيعي، اعتقد المسيري، أنه أمسك بالفكرة/ الجوهرية والنقطة/ النواة التي ينتظم وفقها الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر بمختلف تشكلاته وتمظهراته. فهذا التنوع والتعدد في البناءات الفكرية والأنساق الفلسفية الذي تشهده الفلسفة الغربية المعاصرة لا يعني بالضرورة تعدداً حقيقياً يعبر عن اختلاف في المنطلقات والمناهج والرؤى، وإنما يعني ـ عند عبد الوهاب المسيري ـ تعدداً ظاهرياً يخفي بداخله وحدة، فخلف هذا التنوع الهائل تسكن رؤية واحدة ووحيدة هي التي تتحكم في سير الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وترتد في النهاية وفي التحليل الأخير إلى مقولة العقل المادي/ الطبيعي.

---

(85) المسيري، المصدر نفسه، ص 212.

3 ـ مصادر مفهوم العقل عند المسيري

1.3 ـ العقل من منظور مدرسة فرانكفورت

أعتقد بداية، أن الأفكار والمفاهيم الفلسفية ترتبط في ولادتها ونموها ونشوئها وتكونها بعدة عوامل، منها ما هو ذاتي متصل بذات الفيلسوف، ومنها ما هو موضوعي، متداخل مع المحيط الاجتماعي الذي نشأ فيه، والفضاء الثقافي والفكري الذي تغذى منه عقله ووجدانه.

وقد عرفنا سابقاً العوامل الداخلية، وإن كانت متشابكة مع العوامل الاجتماعية، التي تحكمت في تشكيل البنية الذهنية لعبد الوهاب المسيري، عبر مراحل مختلفة من تطور مساره الفكري، بدءاً من مرحلة الشك التي قادته إلى الماركسية، ثم ولوج مرحلة الصراع والتصادم بين النماذج المعرفية المادية والإنسانية، وصولاً إلى مرحلة القطع المعرفي مع النموذج المادي، والتواصل مع النموذج الإنساني بغرض التبني.

أما الهاجس المعرفي الذي سيطر على ذهن المسيري وتحكم في منظومته الفلسفية، فهو الهاجس النقدي، إذ جعل من كل شيء يصادفه في مسيرة حياته عرضة لسهامه النقدية، وتدريجياً استطاع المسيري أن يطور من قدراته، وأن يرفع من

إمكانياته النقدية والسجالية التي أسعفته في بلورة أفكاره وتعميق مفاهيمه الإدراكية وشحذ مقولاته التفسيرية.

والآن، أسعى إلى تقديم مقاربة، ذات طابع تحليلي، أبتغي من ورائها البحث عن المصادر الفكرية الخارجية التي استقى عبد الوهاب المسيري منها أفكاره حول مفهوم العقل، واتكأ عليها أيضاً في صقله وتشكيله، حسب مقتضيات خطابه الفكري.

عند الرجوع إلى متن السيرة، فالمسيري يعترف صراحة بالفلاسفة الذين تأثر بهم والمدارس الفكرية التي تشبع برؤيتها ومنهجها، ويمكن الإشارة هنا، إلى مدرسة فرانكفورت، بفلاسفتها: ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، (1895-1973) وتيودور أدورنو (Theodor Adorno)، (1903-1969) اللذين ركزا في دراستهما، للحضارة الغربية على نقدهما لمشروع التنوير (Lumières) الأوروبي.

وكذلك الفيلسوف الألماني: هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) (1898-1979) مبدع مقولة "الإنسان ذو البعد الواحد"، وأيضاً الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) (1929-....) صاحب فكرة "استعمار الحياة".

إلى جانب ذلك، أُعجب المسيري بأطروحة وآراء العالم اللساني الأميركي نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) التي

تدور حول مقدرة العقل الإنساني الفطرية على توليد بُنى نحوية كونية. وقد كان أيضاً متأثراً بفلسفة عمانوئيل كانط النقدية التي تذهب "إلى أن العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من الشمع، وإنما هو كيان مفطور فيه مقولات قبلية"[86]، وأطروحات عالم النفس جان بياجيه (Jean Piaget) (1896-1980)، وبعض أعمال كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) (1908-2009) البنيوية "ومحاولته في التحليل البنيوي الذي يربط بين كل عناصر الواقع".[87]

وفي هذا البحث لا أسعى إلى فرش جميع هذه الأطروحات الفلسفية وعرض تمفصلاتها المقولاتية، ونظامها الفلسفي، بل سأعمل على تحليل المذاهب الفلسفية المرتبطة فكرياً بمقولة "العقل "في مختلف صوره في الفلسفة الغربية المعاصرة، والتي كانت بالنسبة لعبد الوهاب المسيري بمثابة المصادر والمنابع الأساسية التي استلهم منها أفكاره حول مفهوم العقل، وقدمت له يد العون الفكري، وعلى صياغة رؤيته النقدية للأنساق الفلسفية الغربية المعاصرة.

وفي هذا السياق تتصدر مدرسة فرانكفورت باقي

(86) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 344.

(87) المسيري، المصدر نفسه، ص 344.

المدارس والاتجاهات الفلسفية، بمقولاتها المتنوعة وخاصة مقولة العقل الذاتي والعقل الموضوعي، ومقولة الترشيد، بالإضافة إلى إنجازات العالم الألسني نعوم تشومسكي في مجال النحو اللغوي، ومحاولة ربطه بمقولة العقل التوليدي.

2.3 ـ التعريف بمدرسة فرانكفورت

بالإمكان في هذا التمشي الفكري المسكون بهاجس التأسيس والتقعيد، أن أحمل ذاتي المعرفية على الوصول إلى المنابع الأولى لمفهوم العقل، ومن خلالها أتتبع مسار تشكل وتكون هذا المفهوم المركزي في خطاب عبد الوهاب المسيري، واعتماداً على متن السيرة، استطعت رصد بعض المنابع، من بينها مدرسة فكرية ألمانية، ذات توجه فلسفي نقدي اجتماعي، سميت بداية "معهد الأبحاث الاجتماعية " وبعد ذلك أطلق عليها اسم " مدرسة فرانكفورت".

وسبق نشوء المدرسة/المعهد، ظهور بعض المحاولات الأولية التي كانت تسعى نحو إنشاء مركز جامعي مستقل عن باقي المعاهد، يعنى بتقديم دراسات تهتم بالبحث في المسائل الماركسية من أجل تجديد قدرتها وإمكاناتها الراديكالية والثورية، المستبطنة فيها، وخاصة بعد فشل ثورة 1918، بقيادة روزا لوكسمبورغ، وقد تساوق هذا الطموح، مع رغبة رجل الأعمال الألماني فليكس فايل في خلق فضاء جامعي

تلتقي فيه "الكوادر الأكاديمية لمتابعة البحوث في الفكر الماركسي"[88].

وتجسد ذلك أولاً، في ما يسمى حلقة "الأسبوع الأول والثاني للعمل الماركسي" غير أن هذه المحاولات لم تكلل بالنجاح العملي، مما دفع بأصحاب الفكرة إلى البحث عن هيكل يتخذ شكل المؤسسة يجسد فعلياً المشروع/الرهان، وتحولت الرغبة إلى مشروع مستقبلي، فاقترحت عليه مجموعة من أصدقائه، ومن بينهم فريديريك بولوك (1894-1970) "تأسيس معهد دائم من أجل القيام بهذه الدراسات الماركسية والسياسية السوسيولوجية"[89]، وبذلك أصبح المشروع واقعاً قائماً بذاته ثانياً.

تكللت هذه المحاولات العديدة بالنجاح، وكانت خلاصتها،حصول المدرسة/المعهد على الصفة الرسمية في "3 شباط/فيفريه 1923 بموجب مرسوم من وزارة التعليم قضى بإلحاقه ضمن جامعة فرانكفورت"[90]. وبعد مناقشات

---

(88) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، من هوركهيمر إلى هابرماز، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى،(د،ت)، ص 45.

(89) علاء طاهر، المرجع نفسه، ص 46.

(90) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1998، ص 37.

دارت بين أعضاء المدرسة/المعهد، تمحورت حول رئاستها، وقع الاختيار على "أستاذ القانون والعلوم السياسية في جامعة فيينا كارل غرونبرغ (1861-1940) أحد أبرز زعماء المدرسة الماركسية النمساوية"[91]. وبذلك انخرطت المدرسة/المعهد في التنظير الماركسي والتزمت بالخط الاشتراكي الذي يعول في رؤيته على المادية التاريخية وفي ممارساته النضالية على طبقة البروليتاريا.

وفي كانون الثاني 1931، عين الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر (1895-1973) رئيساً جديداً للمدرسة/المعهد، خلفاً لكارل غرونبرغ، وبدأت المدرسة في طرق عهد جديد، مغاير للأول، ونلمح تلك المغايرة، في خطابه الافتتاحي والمعنون بـ"الوضع الراهن للفلسفة الاجتماعية ومهمات معهد الأبحاث الاجتماعية" حيث ثمن في خطابه فكرة الانفتاح على مدارس علم الاجتماع المختلفة والاطلاع على الفلسفة الكانطية الجديدة، والتسلح بالمنجزات المعرفية المعاصرة للعلوم الإنسانية، كعلم النفس مثلاً.

في هذه السنوات التحق بالمدرسة/المعهد الفيلسوف

---

(91) حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 27.

الألماني، هاربرت ماركوز (1889-1979)، الذي كان له نزوع فلسفي نحو دمج مباحث الاقتصاد بمباحث علم النفس، من خلال تقديم مقاربة يجمع فيها بين الماركسية والفرويدية، وجمع أفكاره في كتاب يحمل عنواناً موحياً هو الإنسان ذو البعد الواحد.

وتعززت المدرسة بإسهامات صديق هوركهايمر، الفيلسوف تيودور أدورنو (1903-1969)، الذي أثرى مكتبتها بأبحاث نقدية ودراسات قيمة خاصة في مجال الجمال والفن والموسيقى.

غير أنه بصعود النازية سنة 1933، تعرضت المدرسة إلى جملة من المضايقات العديدة انتهت بإغلاقها ومصادرة مكتبتها، ومطاردة بعض أعضائها مما دفعهم إلى الهجرة خارج ألمانيا، وفي سنة 1934 بدأت المدرسة تستقر في الولايات المتحدة الأميركية وقد ساعدها هذا التواجد داخل النظام الرأسمالي، في الانفتاح على أنماط حياتية وأشكال من التنظيمات الاجتماعية غير التي كانت سائدة في ألمانيا، ومكنها، أيضاً، من إدراك أهمية وقيمة اللغة الإنكليزية، كلغة عالمية.

وبعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها، بانهيار الأنظمة الفاشية والنازية، عادت المدرسة/المعهد، بفلاسفتها إلى ألمانيا سنة 1950. ودشنت بعودتها عهداً فكرياً جديداً، حيث برز جيل من الفلاسفة والمفكرين، من بينهم، يورغن

هابرماس، وألبرت فيلمر، وكلاوس أوف، وألفريد شميت، وأكسيل هونيت"[92].

3.3 ـ الموقف من مفهوم التنوير

أودّ بداية أن أشير، قبل التطرق إلى موقف مدرسة فرانكفورت من العقل، إلى أن المدرسة التزمت في منهاجها البحثي بتقليد فلسفي، هو في صميمه يكاد يكون تقليداً ألمانياً، وهو تقليد النقد، كنشاط تنظيري ينصب على الإنتاج الفكري وكممارسة واقعية ترمي إلى دفع الفكر نحو التورط في إشكالية التغيير الاجتماعي و"بناء على ذلك أرست المدرسة منظوراً جديداً يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية. فعوض أن تنخرط بالانتماء إلى المجتمع وتسلم بنظمه، لم تتردد عن نقده والبقاء خارجه، لتقوم بدورها كاملاً في النقد كاشفة عن مصادر العطب الذي يطاوله وتتوجه موضوعياً نحو تغييره"[93]. هذا المنظور النقدي نابع من رؤية فلسفية تسعى، قدر مستطاعها الفكري، إلى تقديم وتشكيل معادلة تأليفية تركيبية "تتمثل في ضرورة المعرفة وضرورة التغيير في الوقت نفسه"[94].

---

(92) حسن مصدق، المرجع نفسه، ص 28، 29.

(93) حسن مصدق، النظرية النقدية، المرجع السابق، ص 29.

(94) الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية - دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، "كانون الثاني/يناير" 2009، ص 211.

بهذا الالتزام المعرفي، أي ضرورة الجمع بين التنظير النقدي والممارسة العملية، حرصت المدرسة/المعهد على أن تستقي أفكارها ومقولاتها الخطابية ذات الطابع التحليلي النقدي، من مصادر متعددة ومتنوعة، حيث "استعانت بخلفية فلسفية متمثلة في العودة إلى الفلسفة الألمانية الكلاسيكية عموماً، وإلى هيغل بوجه خاص، وهذا التوجه بدأه جورج لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي، كما يعتبر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر من أهم أركان هذه المدرسة بالإضافة إلى فرويد ونيتشه"[95].

هذا التنوع الفكري والفلسفي، ساهم بشكل أساسي وفعال في تحديد الإطار التنظيري للمدرسة وإثرائه، فأخرج إلى الوجود، الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر سنة: 1937، نصّاً فلسفياً ينظر إليه على أنه منطلق تأسيسي للأفق الفكري للمدرسة، عنونه كالتالي: النظرية التقليدية والنظرية النقدية.

ويعني بالمجال التقليدي من النظرية، جميع العلوم الكلاسيكية، وخاصة العلوم التي تشتغل على الإنسان بأبعاده المتنوعة، مثل (علم التربية، وعلم النفس، وعلم الاجتماع،

---

(95) الزواوي بغورة، المرجع نفسه، ص 212.

والعلوم السياسية،...) وتقوم بإصدار معارف ينظر إليها بعين الرضى من طرف النظام القائم في المجتمع"[96].

أما المجال النقدي منها، والتي ترمي المدرسة إلى بنائه وبلورته وتفعيله، فيرمي إلى تفكيك وتحليل "المجتمع في كليته ليس بهدف توسيع مدارك المعرفة أو الإضافة إليها من منظور نقدي كمي، ولا بغاية تحسين وظيفته، بل لتقديم رؤية نقدية راديكالية له، هدفها يتوخى إقرار تنظيم له على العقل يتحرر فيه الإنسان من أغلاله، وهي لا تقدم بصفة مباشرة هذا التنظيم وإنما تشارك فيه من منطلق المساهمة في صحوة الوعي الإنساني"[97]. وفي السياق نفسه يصر ماكس هوركهايمر على الطابع النقدي المتجذر والمتأصل في خطاب المدرسة منذ بداياتها الأولى.

إذ يقول صراحة، إنه من حيث "الأصل، نظريتنا النقدية... كانت، مثلما هو حال البدء دوماً، أكثر نقدية، خاصة إزاء المجتمع المهيمن"[98].

ومن بين أكثر المسائل التي حاولت المدرسة أن تجعل

---

(96) حسن مصدق، النظرية النقدية، المرجع السابق، ص 34، 35.

(97) حسن مصدق، المرجع نفسه، ص 43، 44.

(98) Max Horkheimer, *Theorie Critique,* Essais, éd. Payot, Paris, Traduit de L'allemand par Groupe de traduction du Collège de philosophie, 1978. P, 375.

منها موضوعاً أثيريا، خاصة من الناحية النقدية، موضوع التنوير، باعتباره مسألة فلسفية مركبة من أبعاد اجتماعية وسياسية ودينية وفكرية، علق عليها الفكر الأوروبي، في بداية القرن الثامن العشر، آمالاً عظيمة، تمظهرت أولاً، في شكل طموحات سياسية بثوب علماني، تبنتها الطبقة البورجوازية الصاعدة، ثم في صورة غايات إنسانية ترمي إلى السيطرة على الطبيعة كما بشر بها الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت .

غير أن للتنوير أساساً فلسفياً عميقاً، هو المتحكم بطريقة اشتغاله على موضوعاته المتعددة، يتمثل هذا الأساس في مفهوم مركزي، وهو مفهوم العقل،إذ سعت مدرسة فرانكفورت إلى تحليله وتشريحه، لأنه في نظرها هو المفهوم/المفتاح في مشروع التنوير؛ يقول الزواوي بغورة في كتابه ما بعد الحداثة والتنوير مايلي: "وبالتالي، فإننا لا نجانب الصواب إن قلنا إن موضوع العقل في مدرسة فرانكفورت يعدُ موضوعاً أساسياً"[99].

من هذا المنطلق سخَر كل من ماكس هوركهيمر وتيودور. أدورنو جهودهما الفكرية في معالجة هذه المسألة المفهومية "العقل" وألفا كتاباً عنوانه جدل التنوير صدر سنة 1944،

---

(99) الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، المرجع السابق، ص .217

وقد ترجم إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان: La dialectique de la raison منشورات غاليمار، عام 1974.

إن الغاية الأساسية من تأليف كتاب جدل \التنوير هي إعادة مساءلة مشروع التنوير، ووضعه أمام محكمة النقد، بغرض تحليله وتفتيته وتقويمه من حيث منطلقاته وأدواته ومقولاته ونتائجه.

وبعد تحليل عميق لمشروع التنوير (Lumières)، وصلا إلى نتائج بينت بشكل لا لبس فيه أن التنوير سقط في الهيمنة بعدما كان ينادي بالتحرر، وقام في الوقت ذاته بإنتاج أساطير خاصة به، مثل أسطورة التقدم التقني والعلمي، وإمكانية السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح البشر، والتحكم في قدر ومصير ومستقبل الإنسان، بعدما كان يتشبث بمحاربة الأساطير، وشجع من حيث لا يدري الأيديولوجيات اللاعقلانية المتسلطة والمهيمنة، التي تحاول دوماً أن تتسربل برداء العقلانية، بعدما كان يرى في التنوير، الفضاء الحقيقي لسير العقل سيراً حتمياً نحو التقدم العقلاني.

وبالتالي كان تمشي مشروع التنوير تمشياً عكسياً، أدى إلى نتائج لم تكن تدور في خلد مؤسسيه، أي أن "العقل التنويري قد أنجز نقيضه، وعمل على تقويض مثله، وهذا هو المعنى المراد من جدل العقل، الذي يعني الهدم الذاتي

للعقل، أي أن العقل يقوم بهدم أسسه التي بناها"[100]. من هذا المنظور احتل مفهوم العقل مساحة واسعة من اهتمامهما الفكري، وبعد دراسات رصينة ومعمقة، تبين لهما أن الأزمة التي تورط فيها التنوير، أي أزمة الهيمنة على الإنسان والتحكم في واقعه، لم تكن نتيجة مشكلة أفرزها التطبيق الخاطئ للمشروع، فـ"تلك الهيمنة موجودة في صلب العقل ذاته"[101]. واكتسبت، بذلك، مسألة البحث في العقل وفي منطلقاته، مع تلازم إعادة النظر فيه، مشروعية لازمة نظرياً وضرورية تطبيقياً.

4.3 ـ الموقف من مفهوم العقل

وأدى بحثهما، أخيراً، إلى تقسيم العقل إلى نوعين، الأول يسمى بالعقل الموضوعي أو النقدي (Raison critique)، والنوع الثاني يسمى بالعقل الأداتي (Raison instrumentale)، التقني، الشكلي، الذاتي، وهو تقسيم لا يجب أن يقرأ من منظور القطيعة والتباعد المعرفيين، وإنما يجب أن يصنف ضمن التواصل الصراعي، والتشابك بينهما، حيث تضافرت عوامل عديدة، منها ما هو سياسي واقتصادي

---

(100) الزواوي بغورة، المرجع نفسه، ص 220.

(101) حسن مصدق، النظرية النقدية، المرجع السابق، ص 32.

واجتماعي وثقافي، في الحدّ من فاعلية العقل الموضوعي في ممارسة وظيفته النقدية.

ويمكن أن نلمس ذلك العطب الذي أصاب العقل النقدي في مهمته الأصلية، في أنه "جُرّد من حق الرفض وتم احتواؤه من طرف السلطة، ليس لصالح الصدقية وإنما لصالح الفاعلية، بما يكفل ديمومة السلطة ذاتها واستمرارها"[102] وبمرور الوقت، بدأ العقل النقدي في الانحسار والتراجع، تاركاً مجال المعرفة والفكر لصالح العقل الأداتي "فالنصر قد كتبه التاريخ الحديث للعقل الذاتي والأداتي ضد العقل الموضوعي"[103]. وقد كان العقل الأداتي، منذ بدايات تشكله في أعماق الحضارة الغربية، يستبطن في جوفه مراميَ وغايات، تتقدمها رغبته الجامحة في تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة وعلى ذاته، إذ يتخندق في الجهة المناقضة للعقل النقدي، فهو لا يبتغي النقد أو التساؤل عن أهداف السلوك الإنساني من حيث أخلاقيتها ومشروعيتها ومدى تماشيها مع قيم وعقائد البشر، وإنما يبحث فقط عن فاعلية الوسائل وجدواها في تحقيق الأهداف دون التساؤل عن مضامينها.

---

(102) حسن مصدق، النظرية النقدية، المرجع السابق، ص 58.

(103) محسن الخولي، التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 2006، ص 152.

فالعقل الأداتي، في نظر مدرسة فرانكفورت، لا يعير اهتماماً للمسائل القيمية الأخلاقية، ولا يكترث إطلاقاً لطموحات الإنسان في التحرر من الأوهام والأساطير، وإنما هو مشدود دوماً إلى مسألة واحدة ووحيدة، وهي البحث عن أفضل الوسائل، وأنجع الطرق الكفيلة والقادرة على إنجاز الفكرة، دون النظر إلى ما يترتب عنها من نتائج أخلاقية على الإنسان.

هذا التصور الفلسفي لمفهوم العقل الأداتي، لمدرسة فرانكفورت، وخاصة لدى ماكس هوركهايمر، وتيودور أدورنو، لم يكنْ نتيجة "عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية وإنما يرجعانه إلى عنصر ثقافي حضاري على طريقة ماكس فيبر. فالعقل الأداتي ـ حسبما يرى هوركهايمر وأدورنو ـ يعود أولاً، إلى الأساطير اليونانية القديمة"[104]

بمعنى، أن مدرسة فرانكفورت، تستبعد من أطروحتها الفلسفية، تلك الآراء السطحية التي تتعامل مع ظاهرة العقل الأداتي، على أنه وليد عوامل اقتصادية وسياسية واجتماعية راهنة، صاحبت حركة التنوير، وإنما تعزو وجود هذه

---

(104) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولى، 2002،ص، 88.

الظاهرة، إلى مفاعيل ثقافية ومكونات حضارية، تاريخية، تَرتد في النهاية وفي التحليل الأخير إلى الأساطير اليونانية.

وفق هذا المنظور الحفري في الطبقات العميقة للثقافة الغربية، اشتغل كل من ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، على النص الأسطوري، المتمثل في \الأوديسة، التي تعتبر - حسب نظرهما - "النص الأساسي في الحضارة الأوروبية"[105]. بغية اكتشاف العلاقة الجدلية واللامرئية بين ما تحتويه \الأوديسة من أساطير، وخاصة أسطورة "أوديسيوس" وما يختزنه التنوير من مقولات، منها مقولة العقل الأداتي، التي تحكمت في رؤيته الفلسفية، ويحافظ أيضاً متن \الأوديسة على "ذلك الرابط الموجود بين الأسطورة والهيمنة والعمل"[106].

و قد جاء في الأسطورة (Mythe) أن أوديسيوس، عندما اقترب مركبه من الحوريات اتخذ بعض الإجراءات العملياتية، وهي - في نظر ماكس هوركهايمر وأدورنو- "تظهر بشكل مجازي جدل العقل"[107]، حيث "طلب من بحارته أن

---

(105) Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, fragments philosophiques, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Editions Gallimard, 1974, P, 60.

(106) Ibid, p.48.

(107) ibid. , p ,50.

يضعوا الشمع في آذانهم حتى لا يسمعوا غناء الحوريات، وهو غناء ينتهي بمن يسمعه إلى الاستسلام لهن ولإغوائهن. وطلب منهم أن يقيدوه إلى "صاري" السفينة، وأن يزيدوا تقييده كلما ازداد الغناء. وتنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات لأن أوديسيوس سمع غناءهن وعرف سرهن"[108].

وقد كانت قراءة المسيري لمضمون الأسطورة على النحو التالي :

أ ـ طبيعة العلاقة التي نشأت بين الطبيعة والإنسان هي علاقة جدلية ذات منحى تصادمي، تستهدف الصراع معها، وتنأى عن توجه يرمي إلى التوازن والتكامل، بحيث يسعى أوديسيوس وبحارته إلى الهيمنة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لأهداف الإنسان ومنافعه، بينما الطبيعة تقف في وجه هذا الجشع الإنساني اللامحدود.

ب ـ على ضوء وهدي هذه العلاقة التصادمية، يبقى هدف الهيمنة والسيطرة على الطبيعة، رهين شرط أساسي يتمثل في " إهدار إنسانية الإنسان وتلقائيته، فالبحارة، رمز الطبقة العاملة، يفقدون الصلة تماماً مع الطبيعة، وأوديسيوس، رمز الطبقة الحاكمة، لا يستمع إلى الغناء إلا

---

(108) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 88.

وهو مقيد إلى الصاري، أي أنه يحلم بالسعادة دون أن يعيشها ويحلم بالطبيعة دون أن يرتبط بها"[109]. مؤدى ذلك، أن الطريقة التي فكر بها أوديسيوس، طريقة أداتية بحتة وخالصة، حيث سعى جاهداً إلى الالتزام عملياً بمجموعة من الإجراءات، حتى وإن فقد بعضاً من إنسانيته، فالأهم عنده هو إتقان هذه الوسائل دون الالتفات إلى كلفتها الإنسانية.

ج ـ التفكير بطريقة أداتية في هذه الوضعية، ينتج عنه بالضرورة ـ حسب رأي المسيري ـ حدوث قطيعة بين الإنسان والطبيعة، وبذلك تجسدت الثنائية (Dualisme) القائمة بين الذات والموضوع، فانفصل الإنسان عن الطبيعة، ووضع نفسه، في منظور الزمن المستقبلي، سيداً عليها، "وبذا أصبح الإنسان يعيش بعقله في مواجهة البيئة يحاول استغلالها وحسب دون أن يتفاعل معها"[110]، فأصبح كائناً وجودياً يحيا فقط، بعقله الأداتي الصارم الذي يخاصم العواطف والأحلام ويقمع الرغبات والتطلعات التي تجعل منه إنساناً.

د ـ وفق رؤية المسيري، كانت الأسطورة في نهايتها مغرقة في الرمزية، فانتحار الحوريات معناه موت الطبيعة،

---

(109) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 88.

(110) المسيري، المصدر نفسه، ص 88.

وفقدانها لسحرها وقدسيتها، أما انتصار أوديسيوس فمعناه سيادة العقل الأداتي على الحضارة الغربية.

4 ـ العقل من منظور المسيري

اعتماداً على هذه القراءة المعرفية النقدية، لكل من ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، لمفهوم العقل المادي/الأداتي، في النصوص الأصلية والأساسية للفكر الغربي، والتي أخذت منحىً حفرياً، أدرك عبد الوهاب المسيري، أنه من غير المستحسن أن نتعامل مع مفهوم العقل تعاملاً سطحياً نغيب فيه ميزته التركيبية، أو أن ننزله ضمن المفاهيم المنتجة حديثاً، فنستبعد منه أصالته وحضوره التاريخي في خطابات الفلسفة الغربية.

فهو يذهب في مجمل دراساته الفكرية، إلى أن مفهوم العقل، في الفلسفة الغربية، شأنه شأن جميع المفاهيم الفلسفية الأخرى، مفهوم مركب، متشابك مع باقي المفاهيم والمقولات، وقد اكتسب، عبر اشتغالاته المتعددة، حمولة تاريخية مكنته ـ معرفياً ـ من افتكاك مكانة مفصلية في الخطاب الفلسفي الغربي، في صورته القديمة الكلاسيكية، وفي تمظهراته المعرفية، الحديثة منها والمعاصرة.

أما الصورة المادية/الأداتية، التي غدا عليها العقل، فلم تتغذ أثناء مسيرة تشكلها من مصدر فكري أسطوري واحد

فقط، بل تغذت من روافد فكرية وحضارية وثقافية وسياسية واقتصادية، ويتصدرها الرافد المعرفي/الإبستمولوجي، بحكم أنه العامل القاعدي الذي يمنح لأي رؤية فلسفية مشروعيتها الإدراكية، وقد عمل الفيلسوف الإنكليزي دافيد هيوم على تقعيده إبستمولوجياً، من خلال القول بأنه عبارة عن ورقة بيضاء أو لوحة جرداء، يستمد مواد تفكيره من "الحواس الخارجية أو الباطنة، وما يخضع للذهن أو الإرادة إنما هو خلطها وتركيبها وحسب، أو ما أعبر عنه بلغة فلسفية جميع أفكارنا أو إدراكاتنا الأضعف هي نسخ عن انطباعاتنا"[111].

ويمكن أن تأخذ الصورة المادية/الأداتية، أشكالاً أخرى أكثر وضوحاً وصقلاً من الصورة المعرفية المُتبدية في فلسفة هيوم. "فالنظرية الداروينية ترى أن العقل ظهر من خلال عملية تطور كامنة في المادة ذاتها. وترى الماركسية أن العقل قد ظهر من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة وببقية البشر أثناء العملية الإنتاجية"[112].

وبفضل هذه الروافد المعرفية المتمثلة في الرافد الحسي

---

(111) دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 40.

(112) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص، 81.

والرافد الداروينى، والتي عززت من سيطرة وهيمنة الرؤية المادية على الفكر الفلسفي الغربي، وفي الوقت ذاته، استطاعت أن تحسم مسألة تأرجحه بين رؤية مادية ترى بأن العقل المادي "ينتمي إلى عالم الطبيعة/المادة والتجربة وهو جزء لا يتجزأ منها"[113]. ورؤية مثالية، غير مادية تضع العقل في منزلة "يعلو عليها (الطبيعة/المادة) ومستقلاً عنها"[114] لصالح "المادية الجديدة واللاعقلانية المادية التي أعلنت إفلاس العقل ونهايته"[115]. وتلافياً لأي غموض أو التباس، يمكن أن ينشب بين مفهوم العقل الأداتي والعقل المادي، نعمل في نهاية هذا الفصل على تقديم مقاربة مفاهيمية، نروم من خلالها، تحديد المجال الدلالي والتعريفي لكل من المادية والأداتية، باعتبارهما صورتين للعقل الإنساني. وبهذا الشكل تنتصب أمامنا الأسئلة التالية: ماذا نعني بالفلسفة المادية؟ وكيف فهم عبد الوهاب المسيري مفهومي العقل المادي والعقل الأداتي؟ وما هي العلاقة بينهما؟

---

(113) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 82.

(114) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 82.

(115) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 83.

1.4 ـ رصد مفهوم المادية

لا نبتغي من الضبط الاصطلاحي لمفهوم المادية كرؤية فلسفية اقتفاء أثر أحد المذاهب الفلسفية بذاته وبعينه، وإنما نبتغي من هذا الاشتغال المفاهيمي/التعريفي، محاصرة معنى المادية في صورتها العامة والشاملة، فقد عرفها معجم لاروس الفلسفي على أنها "مذهب يعتقد أنه لا واقع إلا المادة"[116].

وبذات التوجه التعريفي، يرى جميل صليبا في معجمه أن "المذهب المادي هو المذهب الذي يفسر كل شيء بالأسباب المادية، ويطلق في علم ما بعد الطبيعة على مذهب الذين يقولون إن المادة وحدها هي الجوهر الحقيقي، الذي به تفسر جميع أحوال الحياة، وجميع أحوال النفس. والمذهب المادي بهذا المعنى مقابل للمذهب الروحي"[117].

وقد أخذ مصطلح المادية مساحة معتبرة من خطاب المسيري الفلسفي، حيث عمل في هذا الخطاب على تفكيك الفلسفات التي تعتقد أن الكون، بما فيه الإنسان يرتد إلى أصول مادية، يمكن التأكد منها اختبارياً، وهذه الأصول قد

---

(116) Larousse, *Grand dictionnaire de la philosophie*, sous la direction de Michel blay; 2005, p, 650.

(117) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، سنة النشر، 1979، ص 309.

تكون معرفية كما هو الشأن في مجال نظرية المعرفة، حيث النزعة الحسية بزعامة جون لوك ودافيد هيوم، تجعل من الانطباعات الحسية المادة الخام التي تتشكل منها الأفكار، أو تكون اجتماعية "اقتصادية"، كما تبدت بشكل جلي في الفلسفة الماركسية، أو تكون أخلاقية، مثلما هو الحال في الفلسفة الأخلاقية ذات التوجه النفعي، لأنها تؤمن بأن "منطق الحاجة البشرية هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماماً مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة"[118].

ومصطلح المادية عند عبد الوهاب المسيري يعني "المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة "الطبيعية والبشرية"[119]. وهي، أي المادية، لا تعتبر نفسها شرطاً أنطولوجياً فقط، للنظم الطبيعية أو الإنسانية في جميع تشكلاتها، وإنما تقدم نفسها على أنها الأسبق معرفياً على حساب العقل والإنسان فـ"المادية ترى أسبقية المادة على الإنسان بكل نشاطاته، وهي تمنح العقل مكانة تالية على المادة. ولذا ليس للعقل أيّ فعالية سببية، ووجوده ليس ضرورياً لاستمرار حركة المادة في العالم"[120].

---

(118) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، الإطار النظري، الطبعة الأولى، دار الشروق، 1999، ص 72.

(119) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 71.

(120) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 72.

نقرأ في هذه الفقرة أن للمادية رؤية محددة لمفهوم العقل الإنساني، فكيف فهم المسيري العقل المادي/الطبيعي؟

2.4 ـ علاقة العقل بالرؤية المادية

إن التنقيب عن المحتوى الفكري للعقل المادي، يستلزم منا الاطلاع على مفهوم المرجعية المادية، كونها ـ في نظر عبد الوهاب المسيري ـ الإطار الفكري العام والشامل الذي يشكل نقطة ارتكاز فلسفي تتأسس عليها النظريات والرؤى والمقولات، "والمرجعية هي الفكرة التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين (فهي ميتافيزيقا النموذج)"[121]. ويتعذر علينا في هذا المقام، الإمساك بالمعنى الكامن في جوف المفهوم، في حالة ما إذا تم تجاوز الخلفية الفكرية المتحكمة في حياته والمحددة لمسار اشتغاله. والمسألة المركزية في هذه المرجعية المادية، هي القول بأسبقية المادة، من حيث الوجود، على كل ما هو إنساني، أي كل ما يعتبر رمزاً إنسانياً، كالعقل والتاريخ والأخلاق والجمال والمعرفة والثقافة والحضارة، والسبق الوجودي يليه ـ بالضرورة ـ سبق معرفي، تصبح فيه المادة علة نشوء وتكون هذا البناء الفكري، "وكما يقول الماديون: فإن البناء الفوقي (الفكري

---

(121) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 36.

والعقلي والنفسي) يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى المادة، وما لا يرد إلى المادة لا وجود له، وقبول وجوده هو سقوط في الميتافيزيقا والغيبية والجهالة"[122].

ويمكننا القول بأن هناك عقلانية مادية، عقلانية من جهة موقفها المعرفي، الذي يعتقد بقدرة العقل على "إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي، وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها"[123]. ومادية من جهة رؤيتها التجريبية، لأن العقل، ما هو "إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يوجد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بحدودها"[124]. واعتماداً على هذه الرؤية العقلانية المادية، التي تستمد مقولاتها التحليلية من الطبيعة/المادة، كونها المصدر المعرفي الوحيد للعقل، القادرة على تأسيس "منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما ويرشد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله"[125].

---

(122) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 73.
(123) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 77.
(124) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 77.
(125) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 77.

وفي الأخير، ترتد هذه المنظومات إلى مقولات تحليلية،بحمولتها الطبيعية/ المادية، مثل الكم، والأرقام، والثمن، والحجم، والكثافة، والنجاعة، والفاعلية والأداتية، وتتكىء عليها، العقلانية المادية، كسند معرفي، بغية رصد ما هو قائم في الواقع الإنساني، والعمل على وصفه وإدراكه بعيداً عن المقولات التحليلية الإنسانية كمقولة القيمة مثلاً، "فالقيمة شيء متجاوز لعالم المادة، ومن ثم، لا يوجد بالنسبة للعقل المادي خير وشر أو عدل وظلم"[126]. وبهذا التمشي، غدا العقل في ظل هذه المرجعية المادية، نسقاً، لا يتحدث إلا بلغة الطبيعة والعلم، لا بلغة القيم والأخلاق والدين والتاريخ والتجاوز والعمق والثنائية.

3.4 ـ العقل في صورته الأداتية

فهو من إفرازات العقلانية المادية التي أنتجت أيضاً، حركة الاستنارة والوضعية المنطقية، والعقل الأداتي ـ كما تحدثنا عنه سلفاً ـ لا يكترث على الإطلاق بالغايات والأهداف الإنسانية وخاصة على المستوى الشكلي، لأن "العقل يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات"، أما على المستوى العملي فهو "الذي

---

(126) المسيري، الموسوعة، المصدر نفسه، ص 77.

يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما"(*)[127].

وهكذا، تتضح الصورة المعرفية للعلاقة القائمة بين الطبيعة والعقل المادي والعقل الأداتي، فالطبيعة هي المصدر الأولي والأساسي للأفكار والمعارف والقيم، "ومن خلال دراسة الطبيعة وقوانينها المختلفة دراسة إمبريقية"[128] (Empirique) يستطيع الإنسان أن يبني "منظومات قيمية ومعرفية وجمالية (طبيعية/مادية)"[129]. ومنها يستقي العقل مواده التي يفكر بها ويستدل ويستنتج ويوجه حياته طبقاً لما وصل إليه من نتائج طبيعية/مادية، فيغدو عقلاً مادياً. غير أنه، سرعان ما يرتدي ثوب الأداتية، فيصبح عقلاً أداتياً، مرجعيته النهائية الطبيعة/المادة، ومنها يحدد معالم تفكيره ومسار حياته، نفسياً، وذهنياً، واجتماعياً، واقتصادياً وفكرياً.

5 ـ نتائج الفصل الأول

بعد هذا العرض الأولي، المبني على رؤية تأسيسية،

---

(127) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 87.

(*) حوسلة: كلمة صكها المسيري من (التحويل إلى وسيلة)، المحرر.

(128) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، ص 74.

(129) المسيري، الموسوعة، المصدر نفسه، ص 74.

والذي جرى فيه التنقيب عن مفهوم العقل من زاوية اللغة واللسان أولاً، ثم من جهة استعمالات المفهوم التاريخية في الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية/الإسلامية، وبعد ذلك في الفلسفة الوسيطية التي خضعت للمنطق الأرسطي، وصولاً إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ومحاولة فهم مسار شخصية المسيري، من حيث تحولاته الفكرية، وارتباط ذلك، برغبة المسيري في تأسيس وبناء "نموذج معرفي" تتبلور فيه شبكة مركبة من المناهج والمقولات التحليلية كمفهوم العقل مثلاً، الذي أضحى مفهوماً ذا قدرة تفسيرية عالية للفلسفة الغربية، وعلاقته بالمصادر التي استقى منها مفهوم العقل المادي/ الأداتي وضبط مرجعيته الطبيعية/ المادية وخصائصه المعرفية. نصل إلى مرحلة نلخص فيها أهم المعالم المفصلية المتحكمة في هذه المقاربة التقعيدية، وهي كالتالي:

أ ـ اعتماداً على ما سبق، يمكن القول إن مفهوم العقل شهد تحولات عديدة عبر مساره الفكري في الفلسفة الإنسانية بصفة عامة والفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة بصفة خاصة. مما يدعونا إلى الاستنتاج، أنه ليست له دلالة مغلقة وثابتة، بل هو مفهوم منفتح يقبل المستجدات المعرفية، غير ثابت في محتواه، يتفاعل دوماً وباستمرار مع حركية المعرفة الإنسانية، إلا أن انفتاح المفهوم وتغيره، لا يعني أنه مفهوم معادٍ للاستقرار التعريفي، وينفر من كل هوية فكرية، فهو كأي

مفهوم فلسفي يريد أن يحافظ على وجوده واستمراره، وتساوقاً مع ذلك، يعمل على الانخراط في حركية الفكر البشري.

ب ـ التفاعل الجدلي بين حركية المفهوم وتَكَوُّن شخصية المسيري الفكرية، دفعنا إلى التركيز على الجانب الفكري من تطور حياة المسيري، أي تتبع أهم المعالم الحياتية، التي لها علاقة جدلية بفكره، كانتمائه إلى الحزب الشيوعي واعتماده الفلسفة الماركسية بتوجهها المادي، كمرجعية فكرية يحتكم إليها في توجيه حياته، وبفضل نزعته النقدية، بدأ إيمانه بالماركسية يضعف، وذلك بدواعٍ ذاتية وأخرى موضوعية، ثم السعي، نحو البحث عن نموذج معرفي غير مادي، قادر على تفسير ما هو إنساني.

ج ـ كان اعتماد عبد الوهاب المسيري، في تحليلاته النقدية لمفهوم العقل في الفلسفة الغربية، على جملة من المقولات الفكرية، ذات القدرة التفسيرية، وهي مقولات مأخوذة من الثقافة الغربية في حد ذاتها، فقد نقد هذه الثقافة بأدواتها، ومن بينها مقولة العقل المادي بمرجعيته الطبيعية/المادية، والعقل الأداتي الذي يُعد في نظره أحد تجليات العقل المادي، وهي في مجملها موجودة في المتن الفلسفي لمدرسة فرانكفورت، وخاصة أعمال الفيلسوفين ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو.

د ـ العلاقة القائمة بين المرجعية المادية والعقل المادي والعقل الأداتي هي علاقة احتواء، ليس في صورتها السلبية وإنما في شكلها الإيجابي، بمعنى أن المرجعية النهائية للعقل المادي هي الفلسفة التي تؤمن بالطبيعة/المادة كفضاء فكري يستقي منه العقل المادي أفكاره وتصوراته ومقولاته التحليلية، ويرفض بذلك جميع التصورات الميتافيزيقية، والعقل الأداتي بدوره، يتموقع معرفياً داخل العقل المادي، يتحدث بلغته الطبيعية، ويجسد عملياً تصوراته الفلسفية على صعيد الممارسة.

هـ ـ وبذلك يمكن القول: إن الحديث عن العقل المادي هو في الوقت ذاته خطاب في العقل الأداتي، فالفرق بينهما هو فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع، فهذا الأخير مادي في طريقة اشتغاله الفكري، ما يشكّل لعبد الوهاب المسيري، سنداً فكرياً ومعرفياً في إثبات أن العقل الأداتي مبثوث في تضاعيف الفلسفة الغربية المعاصرة، بمختلف تبايناتها، فمهما تنوعت هذه الفلسفة في رؤاها وأطروحاتها، فإن نواتها الفكرية واحدة، حيث تتبدى في احتكامها لعقل أداتي واحد.

وفي نهاية هذه المقاربة التأسيسية، نخلص إلى نتيجة مفادها أن العقل المادي/الطبيعي هو المتحكم في دواليب الفلسفة الغربية المعاصرة، سواء في ميدان الاقتصاد، أوفي مجال اللغة، ولايزال هذا النوع من العقل مسيطراً على الفكر

الغربي، حتى في فلسفة ما بعد الحداثة/ذات التوجه التفكيكي، وتماشياً مع هذه الخلاصة، سنعمل ـ في الفصل الثاني ـ على التنقيب عن العلاقة المفترضة بين العقل المادي/الطبيعي وباقي النماذج الفلسفية، مع اعتبارها مجرد تمظهرات فكرية له.

الفصل الثاني

العقل المادي وتمظهراته

العقل المادي وتمظهراته

تمهيد

أصبح مفهوم العقل المادي/الطبيعي، أحد المفاهيم المفتاحية التي اعتمد عليها عبد الوهاب المسيري، في اختراق الفكر الفلسفي الغربي بمذاهبه المتنوعة والمتعددة، بُغية استكشاف ما هو قائم وموجود خلف هذا المتنوع، وما هو ثابت وراء هذا المتغير؛ فالمسيري يؤمن أن الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، بالرغم من ثرائها على مستوى الأنساق الفلسفية، وما يتبدى للعيان من اختلاف في موضوعاتها وتعدد في مناهجها ومقولاتها، هي في الأساس، المنتوج الشرعي، لهذا النوع من العقل.

حيث إنّ العقل المادي/الطبيعي، الذي يسكن في أعماق الفكر الفلسفي الغربي، يوجد بشكل لاواعٍ في متون هذا الفكر، وهو بصورة أدق، ثاوٍ في تضاعيف النصوص الفلسفية، يمارس تأثيراً في طرائق التفكير والفهم والتفسير، ويبلور الرؤى والمقولات، ويعاود إنتاج نفسه في بناءات

ذهنية متنوعة، فهو يتموقع داخل النسق الاقتصادي، وتمكن ملاحظته في الخطاب اللغوي، ويستمر في المحافظة على فاعلية اشتغاله في النماذج الفلسفية المابعد حداثية، ولاسيما النموذج التفكيكي.

بهذا التصور المعرفي، الذي أرجع فيه المسيري المتعدد إلى الواحد، نجتهد في عرض بعض الأنساق الفكرية، التي هي مأخوذة من ميادين متباينة، وبداية العرض تكون بالنموذج المادي المستوحى من ميدان الاقتصاد، حيث نجد أمامنا مقاربة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max weber)، (1864-1920) والتي تتمحور حول وجود علاقة افتراضية، ذات منحى سببي، بين البروتستانتية، كمذهب مسيحي، والتوجه الرأسمالي، كممارسة اقتصادية.

ويرتحل العقل المادي/الطبيعي، إلى فضاء اللغة، ليجعل من هذا النسق الرمزي حقلاً خصباً لإثبات مدى قدرته على فرض تصوراته المادية. لذا، استدعينا في طرحنا هذا، أطروحة عالم اللغة فرديناند دوسوسير خاصة عندما عالج مسألة مهمة، وهي علاقة الدال بالمدلول، التي تعبر عن قضية أساسية في فلسفة المسيري، تتمثل في علاقة الفكر بالواقع الطبيعي/المادي.

وبالرغم من التحولات الكبيرة التي شهدتها فلسفة ما بعد

الحداثة، إلا أن العقل المادي/الطبيعي، بقي متشبثاً بفاعليته التأثيرية في صياغة الرؤى داخل المذاهب الفلسفية، وتجلى ذلك في الفلسفة التفكيكية، حيث يحرص مؤسسها الفيلسوف جاك دريدا على خلخلة النص الفلسفي من الداخل، والتأكيد على تعدد المراكز داخل المتن الفلسفي والديني والأدبي والثقافي، معتمداً على حركية الدال وغياب المدلول أو إرجائه إلى ما لانهاية، ومن ثمَّ استحالة القبض عليه، مما يعني عجز العقل الإنساني عن الإمساك بالمعنى. وهو في نظر المسيري نمط آخر من التفكير المادي.

1 ـ النموذج الاقتصادي: البروتستانتية والرأسمالية

1.1 ـ أطروحة ماكس فيبر

ما يستوقفنا في بداية هذا البحث، أن ظاهرة الرأسمالية من حيث نشوئها وتكونها وانتشارها، تنتمي معرفياً إلى ميدان بحثي، يعرف علمياً باسم العلوم الإنسانية، التي تولي اهتماماً كبيراً لدراسة الإنسان من زاوية نفسية واجتماعية وتاريخية، وهي بذلك، ظاهرة إنسانية بامتياز؛ غير أن إخضاع هذه الظاهرة للدراسة، يقتضي منا التسلح بأدوات معرفية وبمقولات تحليلية، نرمي من خلالها وبها إلى إجراء عملية

تشريحية، بغية فهم مكوناتها الداخلية وارتباطاتها الخارجية وتقاطعها مع باقي الظواهر، وفي الاتجاه ذاته، الوقوف على العلل التي كانت سبباً في تبلورها.

وتتنزل هذه الدراسة التي قام بها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر ضمن هذا السياق البحثي، وهي عبارة عن مقاربة تحليلية لظاهرة نشوء وتكون الرأسمالية في الفضاء الاقتصادي الغربي، حيث يسعي ماكس فيبر، إلى تقديم مقاربة تختلف عن باقي المقاربات التي حاولت ردّ الظاهرة في نشوئها وتكونها إلى أسباب وعلل اقتصادية، كالمقاربة الماركسية.

غير أن هذا الاختلاف الظاهري والبادي في مضمون المقاربة الفيبرية، إزاء الرؤية الماركسية، لا يجب أن يقرأ معرفياً من جهة استبعاد العوامل الاقتصادية من تفسير الظاهرة/الموضوع، وإنما يجب أن ينظر إليه في إطار رؤية تركيبية تجتهد في تقريب ما يبدو للذهن الإنساني أنه متباعد، وفي النبش عن مختلف العناصر والعوامل التي كانت سبباً في انبعاثها إلى سطح الواقع العملي، حيث "بيّن ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني،مدى تداخل العناصر المكونة لأيّ ظاهرة إنسانية"[1]، بما فيها الظاهرة الرأسمالية. وإجمالاً،

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 137.

يمكن القول أن القراءة الفيبرية، ترجع نشوء الرأسمالية إلى عوامل أخلاقية وقيم سلوكية عمل المذهب البروتستانتي (Protestant) على نشرها بين الناس، فقيم الزهد كانت ـ من منظور فيبرـ السبب الرئيسي في نشوء الروح الرأسمالية وتبلورها في شخصية ذات نمط محدد، تقمصت فيما بعد شخصية الرأسمالي الباحث عن التراكم المادي من أجل الثروة.

واستئناساً بهذا التمهيد، بوسعنا أن نتساءل: كيف يمكن لقيم أخلاقية ذات توجه بروتستانتي، مُغرقة في الزهد ومُؤمنة بالتقشف المادي، أن تكون سبباً في نشوء ظاهرة الرأسمالية؟ وهل حقاً، كانت هذه القيم مرتعاً خصباً تبلور فيه عقل مادي يفكر وفق مرجعية طبيعية وبأفق أداتي؟

1.1.1 ـ البروتستانتية كتوجه ديني/أخلاقي

إن المستقرئ لحوادث التاريخ والمتتبع لها يصل إلى نتيجة، مفادها أن الديانات جميعاً، بما فيها الديانة المسيحية، تتعرض - أثناء مسارها - لهزات ورجّات عقادية، طالت في تأثيرها، الأسس العقائدية التي انبنت عليها، وينتج منها بالضرورة، تكثر مذهبي، حيث يسعى كل مذهب جاهداً إلى ارتداء اللباس الديني وإظهاره في متن خطابه، وفي هذا المحضن الديني تشكل المذهب البروتستانتي، الرافض لكثير من أسس ومبادئ الدين المسيحي.

ولـمّا كانت البروتستانتية (Protestantisme) حريصة في مسعاها الإصلاحي على تخليص الدين المسيحي من الشوائب التي علقت به، والتي أفسدت عليه - في الوقت ذاته - صفاءه ونقاءه، وفي نهاية المسعى، تمخض حرصها هذا، عن ولادة رؤية عقائدية مشبعة بروح إصلاحية، متميزة عن المنظور المسيحي التقليدي، وخاصة في جانبه الكاثوليكي، بجملة من التصورات والمقولات والأحكام، والتي ترمي في التحليل الأخير، إلى إعادة النظر في طبيعة ونوعية الرباط الديني القائم بين الله والإنسان.

ويمكن حسب المفكر الأميركي جون هرمان راندال تلخيص نتائج مسيرة الإصلاح البروتستانتي في ثلاث نقاط:

"**أولاً**: تبسيط مجموع العقيدة المسيحية، مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها واعتبارها الدعائم الأساسية.

ثانياً: التشديد الفردي على الخلاص واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، واعتبار الدين أمراً شخصياً عميقاً.

ثالثاً: ما نتج عن ذلك من إهمال لنظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة القرون الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة"[2].

---

(2) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة د، جورج طعمه، دار الثقافة بيروت، بدون تاريخ، ص 226.

كان اهتمام المذهب البروتستانتي منصباً في كليته على صياغة منظومة أخلاقية مدعومة بخلفية عقدية "ترتكز كلها على عقيدة رئيسية واحدة هي لبُّ عقيدة الكالفينية وهي عقيدة القضاء والقدر المسبق"[3]. وتذهب هذه العقيدة إلى النظر للخلاص الإنساني على أنه مسألة إلهية خالصة، لا دخل للذات البشرية في التأثير عليها أو توجيهها الوجهة التي تبتغيها، وما عليها إلا الخضوع التام لإرادة الله المطلقة.

بهذه الصورة العقدية، ذات المنحى الجبري في المذهب البروتستانتي، تبلورت رؤية جديدة لمعنى الخلاص ولطرائقه وارتباطاته المؤسساتية بالكنيسة وما يحيط بها من شعائر دينية وطقوس تعبدية والتزامات مادية، حيث تنبني عقدياً هذه الرؤية على مفهوم مخصوص للخالق، قادر وحده على تحديد "مصير الإنسان منذ الأزل إلى الأبد، ولا يمكن للبشر أن يعرفوا قراراته أو أن يغيروا منها مهما أتوا من أفعال خيرة"[4]. ومنها تغدو جميع الطرائق المعتمدة في المسيحية الكاثوليكية، للتقرب إلى الإله، غير مجدية في التأثير على إرادته.

---

(3) حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1987، ص 255.

(4) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 150.

فتختفي من طريق المؤمن البروتستانتي جميع وسائل وأدوات الخلاص الكلاسيكية، أو أنه بالأحرى، يعمل على إخفائها أو استبعادها من منظومته الإيمانية والتعبدية استبعاداً فكرياً وعملياً "فالكنيسة لا يمكنها أن تؤكد للمؤمن أنه إن نفّذ التعاليم الدينية،سينال رضا الخالق"[5]. وبذلك تبدأ شعائر الخلاص الكنسي في التهافت تدريجياً الواحدة تلو الأخرى، ومنها شعيرة الاعتراف (Confession) فـ"قد ألغى البروتستانت شعيرة الاعتراف التي تمكن الكاثوليكي من التخلص من الذنب واستعادة قدر من الطمأنينة"[6].

ويصبح الخلاص ـ حسب المنظور البروتستانتي ـ مسألة مستقلة عن مؤسسة الكنيسة، وفي الوقت نفسه، مرتبطة بالفرد المتفرد بذاته، أي ذلك الإنسان الجديد البروتستانتي، الذي "أصبح هو ذاته الكنيسة وموضع الحلول والكمون والمرجعية الكامنة النهائية، فهو ذاته المخلِص والمخلَص"[7]. لكن كيف يتأتى له أن يدرك خلاصه ويعرف رضا الله عنه؟

إن إدراك خلاصه الفردي ومعرفة رضا الله عنه، مرهون بشروط إجرائية عديدة، قِوامُها فكرة الترشيد

---

(5) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 151.

(6) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 151.

(7) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 152.

(Rationalisation)، بمعنى أن يسعى الإنسان البروتستانتي بكل قواه الفكرية والوجدانية بغية تنظيم حياته السلوكية اليومية، وفق أوامر لانهائية من التوجيهات التي تصب في ضبط ممارساته الحياتية. واعتبار هذا الضبط الذاتي أوامر دينية، تبدأ من الالتزام السلبي المتمثل في القطع النهائي مع الرغبات الغرائزية الدنيوية.

ثم، بعد ذلك، تحول الضبط الفردي المبني على فكرة القطع، الذي تُرجم في مجموعة من القوانين والمراسيم الدينية، طالت جميع مناحي حياة البروتستانتي، حيث "حدد القانون اللون المسموح به من الملابس ومقدارها، وعدد الأطباق المسموح بها في الوجبة الواحدة، وفرضت الرقابة على المطبوعات"[8]. إلى ضبط جماعي لجميع أفراد الطائفة البروتستانتية، فـ"امتد التنظيم إلى التعليم والمجتمع وإلى الحياة الاقتصادية"[9].

غير أن تموضع مفهوم الخلاص في الرؤية البروتستانتية، بهذا الشكل التوحدي بينه وبين الترشيد، يقتضي ـ بالضرورة ـ التقدم نحو بناء وإنشاء نسق أخلاقي توكل إليه مهمة تعزيز

---

(8) ول وايزيل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة عبد الحميد يونس، الجزء الثاني من المجلد السادس، دار الجيل، بيروت/ تونس، ص 231.

(9) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص 232.

الرؤية الدينية وتمتينها بمنظومة قيمية، تبقى دوماً مسؤولة عن استمرارها في الزمان. ولا غرابة أن تتأسس هذه الرؤية على قيمة أساسية هي "الزهد داخل الدنيا" وليس "الزهد في الدنيا" وبمرور تدريجي للوقت تتحول إلى مبدأ ينتظم وفقه سلوك البروتستانتي، ويدور في فلكه العَملياتي بغرض الخلاص الفردي "فالخلاص هو اتساع تطبيق هذا المبدأ الواحد على الذات ثم على المجتمع وعلى العالم بأسره"[10].

ويبدأ النسق الديني/القيمي، في الاشتغال متبعاً مساراً تصاعدياً، فالزهد داخل الدنيا وليس الزهد في الدنيا، يشكل بالنسبة للبروتستانتي، أحد الموجهات العملية التي تهديه إلى مستقر خلاصه النهائي، ومن أهم محطات اشتغال القيمة/المبدأ، محطة المهنة (BERUF)، وتترجم في اللغة الإنكليزية بكلمة (CALLING)، والمهنة حسب دعاة البروتستانتية، تنقسم إلى قسمين، كل قسم يختلف عن الآخر من حيث الطبيعة والمحتوى والغاية، قسم خارجي براني، ينظر إلى المهنة على أنها مجرد نشاط دنيوي نرمي من خلاله إلى تلبية حاجاتنا المتنوعة. وقسم داخلي جواني غير دنيوي، مرتبط

---

(10) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 152.

عضوياً وآلياً بالممارسة الدينية المُكلف بها الفرد البروتستانتي لتحقيق مبتغاه في خلاصه الفردي.

وهذا القسم الجواني الداخلي، يخفي في جوفه الحقيقة الدينية للمهنة "حيث لا تُؤدَى هذه المهنة باعتبارها مهنة (برَّانية) وحسب وإنما باعتبارها استجابة لنداء أو دعوة من الإله، ومن ثَمَّ فهي رسالة أو تكليف أو إلزام من الإله، تكليف وإلزام يجد الإنسان فيهما نفسه وهويته بل يحقق كينونته وتوازنه من خلالهما"[11]. فتجتمع في المهنة كل مواصفات السلوك التعبدي، بالبعد الدنيوي المبني على فكرة التكليف والبعد الأخروي الخلاصي، المرتبط بالالتزام الديني.

وعندما يتم توحيد البعدين الديني والدنيوي في المهنة، تكتسب المهنة موقعاً مقدساً في الخطاب البروتستانتي، فهي إلى جانب كونها ممارسة دنيوية، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فهي كذلك ممارسة دينية، أو فضاء تعبدي، تَجِدُ فيه الذات نفسها أمام موضوع عبادتها، فتخرج العبادة نهائياً من الأديرة والمعابد، وتستقر في المصانع والأسواق والمؤسسات الدنيوية المختلفة.

وإذْ أضحت المهنة شعيرة من الشعائر الدينية، وممارسة

---

(11) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 153.

من الممارسات الدنيوية، فيستحيل بعد ذلك، وضع حدّ فاصل بين ما هو دنيوي وما هو ديني مقدس في مجال المهنة، مما أفضى بها إلى حالة التماهي التام مع حركية الواقع الإنساني بمختلف تمظهراته. لكن، كيف يستطيع البروتستانتي الجمع بين مهنته وزهده داخل الدنيا؟ وكيف يتأتى للمهنة أن تكون محطة أولية ونهائية للزهد والتقشف؟

ومن أجل التجاوب مع هذه المسألة المركبة من متقابلين، المهنة بحمولتها الدينية والدنيوية، والزهد داخل الدنيا بتوجهه التقشفي، ذهب الخطاب البروتستانتي إلى حدّ وضع قواعد أخلاقية للسلوك المهني، حتى يكون مُقولباً داخل أطر عملية، يأتي في مقدمة هذه القواعد "أن المهنة مثل الشعائر الدينية قداستها كامنة فيها، فإنه لا يهم ما نوعية المهمة ولا مقدار الأجر الذي يحصل عليه المرء، وإنما المهم هو كيفية أدائه لها"[12]. وعندما يحرص في مهنته على إتقان عمله، وهو مطالب بذلك، وفي الوقت ذاته يرفع من مستوى ودرجة الإتقان، فإنه "يفعل هذا دون أيّ يقين بأن هذه الجهود المضنية التي بذلها ستأتي له بالخلاص"[13].

---

(12) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 153.

(13) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 154.

وبالرغم من ذلك فإنه مدفوع بحكم إيمانه العقدي إلى الاستمرار في نشاطه المهني بشكل دائب ومستديم، دون توقف ودون ملل منه ومن نتائجه وظروفه المحيطة به، وهو في هذا المسار المهني الصارم، يبقى دوماً متمسكاً بأمل في أن "تأتيه إشارة مادية من الخالق"[14]. وعندما يبدأ في تلقي ـ كما يعتقد البروتستانتي ـ إشارات مادية ومحسوسة، حتى وإن كانت قليلة وبسيطة، فإنه يقرأ فيها رضا الخالق عنه وعن أدائه العملي، فيطمئن قلبه، لأن فرصه في الخلاص الفردي، أضحت كبيرة.

وطبقاً لذلك، يصبح الإنسان البروتستانتي أسير رؤية بسيطة ومتواضعة، تختزل السلوك التعبدي في شرط أساسي، ألا وهو العمل المستمر والدؤوب الذي سوف "يأتي بثمرة أكيدة وهي تراكم الثروة، والثروة ليست شراً أو خيراً في ذاتها، فهي خير باعتبار أنها ثمرة جهد، بل أن المؤمن يمكن أن ينظر إليها على أنها منحة من الخالق وإشارة أخرى تدل عليه، بل وقرينة تدل على ذلك"[15].

هنا تنتصب أمامه مهمة إضافية، تتجلى في حرصه على عدم تبذير المال، والسعي نحو التقشف الدنيوي، وسدّ كل

(14) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 154.

(15) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 154.

المنافذ التي يمكن أن يتسرب منها المال. لذا، كان البروتستانتي نموذج الرجل الحريص على الثروة، حرصاً يرى فيه ذاته وهو مالك لكنز دنيوي بمضمون ديني، يتعبد فيه إلهه المفارق للكون.

1 . 1 . 2 ـ البروتستانتية كتوجه أخلاقي/ اقتصادي

يعدُّ ماكس فيبر من بين علماء الاجتماع الذين أثّروا بفكرهم وأطروحاتهم التحليلية في الفكر الفلسفي الغربي والإنساني، نظراً إلى عمق رؤيته وقوة مقولاته التفسيرية وجدّة مناهجه البحثية، وبالنظر أيضاً إلى كثرة القضايا التي ارتادها، وطرافة النتائج التي وصل إليها.

من بين المسائل الدراسية التي عمل ماكس فيبر على مقاربتها، مسألة تشكل وظهور الرأسمالية في الحضارة الغربية الحديثة؛ وفي هذا السياق، قدم ماكس فيبر أطروحة مفادها أن الرأسمالية منتوج ديني، بمعنى أن التصور الديني وخاصة في صورته البروتستانتية ببعدها الأخلاقي، هي المسؤولة عن ظهور الرأسمالية .

وهذه الأطروحة الفيبرية، لم تكن وليدة الخيال الذهني المقطوع الصلة بالواقع، بل كانت وليدة جملة من الملاحظات المستخلصة من الدراسات الميدانية الإحصائية، حيث لاحظ ماكس فيبر أن "الرأسمالية انتشرت أولاً، في

البلاد البروتستانتية"[16].وقد كان ماكس فيبر، على درجة عالية من الملاحظة الثاقبةُ والدقيقة، لهذه الظاهرة، وخاصة حين استنتج أن معظم "رجال الأعمال وأصحاب الحيازات الرأسمالية، وكذلك الشرائح العليا المصنفة من اليد العاملة، بما في ذلك، الملاك التقني والتجاري ذو الثقافات الرفيعة في المؤسسات الحديثة هم ـ بأغلبية كبيرة ـ من الطائفة البروتستانتية"[17].

وملاحظة الظواهر الاجتماعية المركبة، تستدعي منطقياً قراءة تفسيرية بغية عَقلنتها، من أجل فهم نظام اشتغالها الداخلي، حتى لا يبقى الذهن البشري أسير التفسيرات السطحية والمتسرعة، وبهذا التمشي الفكري، قام ماكس فيبر بأشكلة (Problématisé)، ظاهرة نشوء الرأسمالية وعلاقة ذلك النشوء بالنزوعات الدينية البروتستانتية. واستطاع، بفضل قدراته النقدية والبحثية وفاعلية مقولاته التفسيرية أن يصل إلى نتيجة مؤداها وجود علاقة سببية بين الأخلاق البروتستانتية، المشبعة بقيم الزهد والتقشف الدنيوي المؤدي بالضرورة إلى التراكم

---

(16) حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ص 242.

(17) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، (د، ط)، (د،ت) دار النشر مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 16.

المادي للثروة، وولادة الرأسمالية، كروح أولاً، ثم بعد ذلك كممارسة مؤسساتية بطابعها العقلاني.

وكأن الأمر مرهون بحدوث تطابق بين قيم تدعو إلى "الانفصال عن العالم، والتقشف، والتقية الدينية من جهة، وبين المشاركة الرأسمالية في حياة المشاريع والأعمال من جهة أخرى، يمكن أن يعود ببساطة إلى قرابة عميقة "[18]. وهذه القرابة العلية والسببية، تشكلت عبر متتالية زمنية، بدأت كمرحلة جنينية احتضنها التشكيل البروتستانتي، باعتبارها روحاً معنوية، استوطنت في جوف الأحكام الأخلاقية التي صاغها بنيامين فرانكلين (benjamin franklin) (1706-1790) إذ يقول صراحة وبطريقة لا لُبس فيها، ما يلي:

"- تذكر أن الوقت هو المال.

- تذكر أن الائتمان هو المال.

- تذكر أن المال هو بطبيعته مُولِد وكثير الإنتاج "المال يولد المال".

- بعد المثابرة على العمل والبساطة وشظف العيش، لا شيء يساهم في تقدم إنسان يافع داخل المجتمع إلا الدقة والاستقامة في أعماله"[19].

ما يثير اهتمامنا في متن هذه الأحكام هو ذلك الترابط

---

(18) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المرجع السابق، ص 20.

(19) ماكس فير، المرجع نفسه، ص 27.

والتماهي الحادث بين القيم الأخلاقية والمبدأ المحرك للنظام الرأسمالي بأكمله، ألا وهو المال. فتتحول القيم إلى مجرد وسائل وأدوات تستثمر بشكل جيد من أجل غايات مادية بحتة وخالصة، فجميع "الإرشادات الأخلاقية التي قدمها فرانكلين مصبوغة بصبغة نفعية"[20].

ويستمر بنيامين فرانكلين في شحن القيم الأخلاقية بروح مادية تمزج بين رغبة جامحة في كسب المال مع حرص شديد على تحصين التراكم المالي بسياج من قيم الزهد والتقشف، إذ "تتميز الرأسمالية، في نظر فيبر، بمزج فريد ومتناقض بين تفانٍ في كسب الثروة يفرض نفسه كنداء أخلاقي، رباني وداخلي من جهة، وبين تحاشٍ عن استخدام المدخول في الملذات الشخصية من جهة أخرى"[21].

وكأن الأمر هنا، متعلق بفاعلية اقتصادية تحميها قوانين أخلاقية مشبعة بروح مادية، تنظر إلى قيمة السعادة على أنها "كسب المال، مزيد من المال دائماً، مع الاحتراس دوماً من الملذات العفوية في الحياة"[22].

---

(20) ماكس فيبر، المرجع نفسه، ص 28.

(21) لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، كانون الثاني/يناير 2008، ص 54.

(22) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المرجع السابق، ص 29.

وفي هذا السياق يجب التمييز بين مرحلتين من نمو ونشوء ظاهرة الرأسمالية :

أ- **مرحلة "روح الرأسمالية"** : التي يمكن اعتبارها مرحلة جنينية للفعل الرأسمالي، حيث تحولت القواعد الأخلاقية البروتستانتية إلى حقل فكري، نثر فيه كل من جون كالفن (Jean Calvin) (1509-1564)، ومارتن لوثر (Martin Luther) (1483-1546) بذور الفكر الفردي الباحث عن الثروة باعتبارها معياراً مادياً، وكلما تزايدت الثروة، تضاعفت معها فرص البروتستانتي في الخلاص.

ومن حيث الأساس، تعتبر هذه المرحلة من تطور روح الرأسمالية في نظر ماكس فيبر: "القضية الأساسية على صعيد توسع الرأسمالية الحديثة، ليست قضية مصدر الرأسمال بل روح الرأسمالية" ؛ بمعنى أن البروتستانتية لم تكن تحمل توجهاً رأسمالياً صريحاً، وإنما زرعت من حيث لا تدري ـ إن صح التعبير ـ بذورها، لأن "الأفكار لا تتفتح كالأزهار"[23].

ب- **مرحلة الرأسمالية العقلانية "المادية"** : إن تحول الرأسمالية من الحالة الجنينية ومن صورتها الروحية المعنوية

(23) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المرجع نفسه، ص 31.

إلى الحالة المادية المؤسساتية، كان بالضرورة خلاصة تعاضد وتكاتف العوامل الدينية والممارسة الاقتصادية وتعانقهما، حيث أدى هذا التقاطع الفكري إلى ولادة عقلية مادية تعتقد وتؤمن بالثروة وفي الوقت ذاته تتمسك بقيم التقشف التي هي معادية للحياة، فـ"القدرة على تركيز الفكر واعتبار العمل "واجباً أخلاقياً" هما أمران متلازمان هنا بسهولة، ومقترنان بذهنية اقتصادية، تحسن حساب إمكانية الكسب الأكثر ارتفاعاً، مع قدرة على السيطرة على الذات، وصبر من شأنهما رفع نسبة المردود بشكل ملحوظ"[24].

وانطلاقاً من هذا التزاوج الثنائي الذي حدث بين المال والقيم، غدت الحاجة إلى تنظيمه وفق أطر مؤسساتية، ملحة وضرورية، فاتجهت تلقائياً، هذه الشخصية النمطية بتوجهها المادي/الأداتي إلى "استخدام الرأسمال استخداماً عقلانياً في استثمارات ثابتة"[25].غير أن الاستثمار العقلاني، لا يغدو كذلك، إلا إذا أصبح موضوعاً في مؤسسة مالية تكون مسؤولة عن إدارته، بطريقة تعمل على مضاعفته لكي يحافظ على فاعليته الدينية والطقوسية.

وبهذا، يصل ماكس فيبر إلى نتيجة مفادها أن الرأسمالية

---

(24) ماكس فيبر، المرجع نفسه، ص 34.

(25) ماكس فيبر، المرجع نفسه، ص 32.

كروح وكممارسة واقعية، هي المولود الشرعي للسلوكات الدينية والقيم البروتستانتية، حيث "يعود مصدر نمط الحياة هذا، في العديد من جذوره، إلى العصر الوسيط، غير أنه لم يجد مبدأه الأخلاقي المنطقي إلا في الأخلاق البروتستانتية النسكية، فتأثيره في تطور الرأسمالية أمر بديهي"[26].

2.1 ـ أطروحة عبد الوهاب المسيري " العقل المادي/ الأداتي والترشيد"

كان الاشتغال الفلسفي لعبد الوهاب المسيري على أطروحة ماكس فيبر، مقدمة ضرورية لفهم الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر من جهة مواضيعه ومناهجه ومقولاته وإفرازاته المعرفية في مجال الثقافة والعلم والاجتماع، ونظراً لفاعلية هذه الأطروحة من حيث ثراء جهازها المفاهيمي واغتناء مقولاتها التحليلية واعتمادها في الوقت ذاته على نماذج معرفية أثبت قدرتها التفسيرية العالية في تفكيك ظواهر الخطاب الحداثي الغربي.

كان المسيري حريصاً على استثمار منجزات ماكس فيبر البحثية، ليس في فهم وتفسير ظواهره، كالبروتستانتية

---

(26) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المرجع السابق، ص 142.

والرأسمالية، وإنما في تتبع مسار العقل المادي/الأداتي في تضاعيفهما.

وإذا كانت الرؤية المادية للكون والطبيعة والإنسان، هي التي تتموقع كمرجعية نهائية، ونعني بها في هذا التمشي، القول بأسبقية المادة أنطولوجياً ومعرفياً على كل ما عداها من ظواهر الوجود، ومن خلالها ينتظم التفكير الإنساني ويرتكز عليها في صياغة رؤيته الإدراكية، فالعقل الذي يلتزم معرفياً بهذه المرجعية يعدُّ في نظر المسيري عقلاً مادياً "عقلانية مادية" ويستمد محتوى رؤيته من الطبيعة/المادة.

أما العقل في صورته الأداتية فهو ـ بتعبير أدق ـ التمظهر التطبيقي للعقل المادي، يترجم ذاته في خطاب مشبع بمقولات مادية مثل الكم والأرقام والثمن والنجاعة والمردودية والفاعلية، تستغلها العقلانية المادية/الأداتية لغاية التحكم في الواقع الطبيعي والإنساني.

وبالنظر إلى منطق العقل المادي/الأداتي، الذي يبتغي دوماً التحقق، وإن كان بصورة خفية ومتوارية خلف الخطابات الفلسفية، فإن اشتغال المسيري على هذا العقل في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، كان اشتغالاً نقدياً وحفرياً، فوضع على طاولة التشريح الفكري بعض الظواهر الدينية والاجتماعية، مستثمراً مقولة الترشيد، ومبتعداً قدر الإمكان عن هاجس تفسير ظاهرة الرأسمالية وربطها بالتيار البروتستانتي.

1.2.1 ـ متتالية الترشيد

هذا الاشتغال النقدي/الحفري في منجزات الحضارة الغربية الحديثة وظواهرها، قاده إلى استثمار مقولات ماكس فيبر التفسيرية، حيث قام فيبر، بتطوير بعض النماذج التحليلية ومن بينها نموذج "الترشيد"، الذي اعتمد عليه المسيري في تشكيل مقاربة فكرية، بغية الوقوف على طبيعة العلاقة بين مفهوم الترشيد والعقل المادي/ الأداتي.

ونقطة الانطلاق في التفكير الفيبري ـ حسب المسيري ـ هي العمل على ضبط وتحديد نوعين من الترشيد:

أ ـ الترشيد العقلاني

أو الترشيد في ارتباطه بمنظومة قيمية أو مرجعية متعالية عن الذات الإنسانية، تعمل على توجيهها لغايات كبرى وتدفعها إلى صبّ كل مجهوداتها في هذا المشروع، وهي بصورة أخرى "ألا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي، وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، والتصورات المسبقة التي يؤمن بها"[27]. وهذا النوع من الترشيد، كان وراء تحقق

(27) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 137.

الإنجازات الكبرى في التاريخ الإنساني مثل: بناء الهرم الأكبر، وبناء الكاتدرائيات الكبرى، والقيام بالفتوحات الكبرى مثل الفتح الإسلامي.

ب ـ الترشيد الأداتي

أو الترشيد في ارتباطه بالأدوات والوسائل، وهو نوع ثانٍ من الترشيد وقد تحرر من المنظومة القيمية السابقة ونزع عن كاهله ذلك العبء الأخلاقي، وارتبط بأهداف نابعة من ذاته، محدداً إياها بطريقة إرادية تخضع لميوله ومصالحه، ويستعمل في إنجازها، وسائل مناسبة. أي أن "الترشيد الأداتي، أو الإجرائي يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل والتقنيات لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفي أقصر وقت ممكن"[28]. وهذا النوع من الترشيد الأداتي هو الذي يقف خلف منجزات الحضارة الحديثة، وخاصة في جانبها التقني.

وعندما تصور المفكر ماكس فيبر،أن الترشيد الإجرائي مفهوم فارغ من أي محتوى فكري، باعتباره رؤية عملية لا تحمل في طياتها أي تصور فلسفي أو قيمي أو أخلاقي، ولا يكترث على الإطلاق بأهداف الإنسان وغاياته وطموحاته،

---

(28) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 138.

فإن هذا التصور الفيبري مجردّ "ادعاء أيديولوجي ليس له ما يسنده، فثمة منظومة أيديولوجية (معرفية وأخلاقية) كاملة تتم في إطار أيّ عملية من عمليات الترشيد"[29]. وتَعِلة ذلك الاعتراض، عند عبد الوهاب المسيري، أن الترشيد الأداتي تخلص، أثناء مسيرته الفكرية من منظومة ومرجعية أيديولوجية ذات حمولة أخلاقية وتصورات دينية، واستبدلها بأخرى طبيعية/مادية، لأنه في "حالة الترشيد الأداتي الذي يدعي التجردّ من القيمة، فإنه عادة ما يفترض الطبيعة/المادة مرجعية نهائية له"[30]. فالترشيد حتى وإن كان تطبيقياً فإنه لا يخلو من أي تصور سابق ينتظم وفقه ويشكل بالنسبة إليه مرجعية نهائية.

1.2.2 ـ مسار الترشيد

يعتبر المسيري مفهوم الترشيد نافذة يطل من خلالها على حركية العقل المادي/ الأداتي في مسار الفكر الفلسفي الغربي، والترشيد وفق المنظور الفيبري، يعني إرجاع وردّ "الواقع الإنساني المركب بأسره إلى مبدأ اقتصادي واحد أو

---

(29) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 138.

(30) عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق، ص 138.

إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية"[31]. والمبدأ الواحد في النظام الرأسمالي هو المال، و"حينما يتم ترشيد الواقع في إطاره وهديه فإن ثمرة عملية الترشيد هي الرأسمالية الرشيدة"[32]. غير أن وصول المجتمع الغربي إلى هذه المرحلة من الترشيد المادي، لم يحدث هكذا دفعة واحدة وإنما مرّ بمراحل مختلفة، شكلت في مجملها متتالية حركية، ابتدأت من البروتستانتية كمحطة دينية وصولاً إلى الرأسمالية كمحطة اقتصادية.

أ ـ المحطة الأولى: دور الترشيد البروتستانتي في انبثاق العقل المادي/ الأداتي

حاول المسيري أن يمسك بالخيط الناظم لأطروحة ماكس فيبر فيما يخص فرضيته المتمحورة حول علاقة البروتستانتية بقيمها التقشفية ودورها الفاعل في ولادة الرأسمالية، غير أنه سعى إلى الاحتفاظ بهذا الخيط الفكري وسحبه صوب مناطق جديدة لم يتناولها فيبر، مما يدل على حرص المسيري على الذهاب بعيداً في مسألة استثمار الأطروحة الفيبرية ومنجزاتها المعرفية.

---

(31) عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق، ص 146.

(32) عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق، ص 146.

ورأس الأمر في هذه المنجزات، هو مفهوم الترشيد؛ وبه قرأ ماكس فيبر حركية الرأسمالية منذ مرحلتها الأولى الدينية، وبعد ذلك، مرحلة تشكلها واكتمالها النهائي. وبعقلية فلسفية استطاع المسيري أن يستثمر هذا المنجز المعرفي في التنقيب عن حضور العقل/الأداتي في الفكر الفلسفي الغربي، معتقداً أن هذا النوع من العقل مازال ثاوياً في تضاعيف النصوص الفلسفية الغربية.

فقد بدأ العقل المادي/الأداتي في توطين ذاته والتموقع معرفياً في جوف الفلسفة الغربية؛ ومن حيث المنطلق،تبدّى في التوجه الديني البروتستانتي الذي شكل حسب المسيري، فضاءً قيمياً نمت فيه التصورات المادية والسلوكات الإجرائية، باعتبارها ثمرة التزام صارم بجملة من القيم الأخلاقية والأوامر الدينية وإيمان دوغمائي (Dogmatique) بمعتقدات دينية.

ومن ثمار هذا التعانق والتداخل بين القيمة والتصور والسلوك كان الترشيد، الذي هو بدوره نتيجة طبيعية لحرص الرجل البروتستانتي على الالتزام المطلق بالمهنة، فهي تُحيل إلى معنى مزدوج، أي إلى ذاتها كمهنة من جهة كونها ممارسة دنيوية وإلى "معنى النداء الباطني الرباني على حد سواء"[33]. إذ تؤدي هذه المهنة في نهاية الأمر إلى تحصيل

---

(33) لوران فلوري، ماكس فيبر، المرجع السابق، ص 120.

الثروة المادية، والتوجه رأساً نحو مراكمتها بشكل مستمر ومستديم، والعمل في الوقت ذاته على حمايتها وصيانتها بالاعتماد على نسق قيمي ينمي روح التقشف والزهد لدى الفرد البروتستانتي "فالزهد البروتستانتي داخل الحياة الدنيا قد كبح جماح الرغبة في الاستمتاع الفوري بالممتلكات"[34].

من هذه الرؤية القيمية التي تعلي من شأن وقيمة الزهد، باعتبارها الحارس الأمين لهذا التراكم المادي، يمكن القول أنّ البروتستانتي يكون قد التزم على المستوى العقدي بترشيد هذا المكسب المادي الذي يعتبر في الوقت نفسه مؤشراً حسياً على رضا الإله، وبها يبقى أسير إيمانه الديني، بأن خلاصه مرتبط آلياً وعضوياً بأدائه لوظيفة الترشيد على أكمل وجه. ومعنى الترشيد في هذه الوضعية توظيف "الوسائل بأكثر الطرق كفاءة لخدمة أهداف معينة"[35].

والهدف كما هو واضح، صيانة الثروة كونها المبدأ الواحد الذي يختزل فيه البروتستانتي رؤيته الدينية لذاته وللآخر والكون، وهي بطبيعة الحال رؤية مادية خالصة، تعبّر بشكل جلي عن كُمون عقل مادي، يتحرك في فضاء حسي

---

(34) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 149.

(35) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 128.

ويلتزم ـ على مستوى العقيدة ـ بمرجعية مادية يستقيها من الطبيعة/المادة، ويمارس ضبطاً "على النفس متمثلاً في السيطرة على الدوافع الطبيعية وفي الارتباط بحوافز معينة والعمل على تحقيقها"[36]. ويسير الترشيد تدريجياً نحو تجسيد العقل المادي/ الأداتي؛ مادي من حيث مرجعيته المادية الطبيعية، وأداتي في اهتمامه بالترشيد واستغلال أنجع وأفضل الوسائل لإنجاز غاياته.

وبالرجوع إلى جذور العقل المادي/الأداتي الكامنة في نصوص الفكر الفلسفي الغربي، وخاصة عندما تجسد بشكل عملي في أسطورة أوديسيوس، الذي قام بممارسات ترمي إلى إكراه الذات على الخضوع لجملة من الالتزامات العملياتية الصارمة بنزعتها القمعية، فإن هذا النوع من العقل قد عاود الظهور وإن كان بصورة أخرى. فوجد في الترشيد أفضل فضاء فكري وقيمي وسلوكي يحقق فيه مبتغاه العملي.

واللافت للانتباه في هذه المسألة حقاً، هو أننا نجد أن الترشيد بدأ يشتغل على الذات أولاً، إذْ "يحاول الإنسان البروتستانتي ترشيد حياته الشخصية والتحكم فيها بكل ما

(36) ج. م. بارباليت العقلانية والانفعال في سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة عاطف أحمد، الثقافة العالمية، المجلس الوطني، الكويت، كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير، 2002، العدد 110، ص 19.

أوتي من قوة وإرادة بحيث يرفض كل النزوعات الدنيوية، ويسكت صوت الجسد حتى يسمع صوت الخالق ويوجه حياته كلها لخدمة الخالق ويحوسلها"[37].

وبعد أن ينهي مهمة ترشيد جميع الرغبات والنزوعات النفسية التي تطلب دوماً الإشباع الفوري، حتى لا يقع في فخ الإسراف المادي المتسبب في زوال النعمة الإلهية، التي هي في حدّ ذاتها مؤشر مادي على رضا الخالق، فتغدو كل التصرفات الصادرة عنه، مقدسة من منظوره الخاص، ويكتمل هذا التقديس عندما تتبلور رؤيته وتتجسد، أو بلغة المسيري تصبح (موضع حلول وكمون) في مهنة محددة.

فإنه ينتقل إلى مرحلة جديدة هي نقل هذا الترشيد الممارس على الذات إلى العالم الخارجي، حيث يقوم باستغلال واستثمار الموارد البشرية والمواد الطبيعية بشكل رشيد، وبطبيعة الحال دون إسراف أو تبذير، بل "من واجب المؤمن أن يقوم بغزو الدنيا وتحويلها وترشيدها وإخضاعها وحوسلتها لخدمة الإله حتى تصبح الدنيا بأسرها مفعمة بالقداسة"[38].

---

(37) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 152.

(38) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 153.

ويكون الترشيد بذلك قد سيطر وتحكم بالطريقة نفسها، في الذات وأيضاً في عالمها الخارجي، فـ"ينصرف الترشيد إلى كل مجالات الحياة: طرق تفسير الواقع، والتوصل إلى المعرفة، ومناهج التعامل مع الظواهر، وتصنيف العلوم والنماذج السياسية ونماذج الإدارة، كما ينصرف إلى رغبات الإنسان وأحلامه، بل وجسده والمنزل الذي يعيش فيه وطريقة إفصاحه عن نفسه"[39].

وهكذا أخذ الترشيد مسار المتتالية التصاعدية، بحيث إنه لم يكتف بترشيد الإنسان في ذاته، بل طاول بترشيده جميع مجالات الحياة، المجال الديني أولاً، ثم بعد ذلك المجال السياسي. وبالنظر إلى طبيعة البروتستانتية المادية ورغبتها في مُراكمة الثروة غدا المجال الاقتصادي أكثر المجالات ترشيداً، وبالتالي فإن المتتالية "لم تأخذ شكل متتالية جامدة تبدأ بالاقتصاد وتنتهي بالإنسان، وإنما كانت كلاً مركباً، كل عنصر فيه مؤثر ومتأثر، سبب ونتيجة في الوقت ذاته"[40]. فأضحت جميع القطاعات الحياتية خاضعة لمبدأ مادي واحد، وهو رأس المال المرَّشَد أصلاً.

---

(39) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 132.

(40) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 132.

ب ـ المحطة الثانية : دور الرأسمالية في التمكين للعقل المادي / الأداتي

واستناداً إلى الطرح الفكري التفسيري لعبد الوهاب المسيري، الذي به ومن خلاله يرجع الترشيد إلى فاعلية رأس المال وقدرته على إدارة المجتمع من أجل تحقيق غايات مادية محددة سلفاً، فإن هذا الترشيد، يكون قد أدى كذلك إلى تهيئة أرضية رأسمالية للمجتمع الغربي بغية تنظيمه وفق تصور مادي بحت وخالص. تُصبح فيه الثروة عبارة عن رمز مقدس، يُضحّى من أجله بأغلى الأشياء ويبذل الإنسان في سبيله مجهوداً مضاعفاً لأجل التقرب منه زلفى.

وكما عثر العقل المادي/الأداتي في المذهب البروتستانتي على فضائه الملائم له، من ناحية كونه يشجع على تقديس المهنة التي تجلب بالضرورة الثروة المادية ويعمل على كَبح نزعات الجسد وأهواء النفس خشية أن تتسبب في هدر هذا المكسب المادي/الديني وضياعه، فإنه عثر، بالفعل، في الرؤية الرأسمالية على مسلكه المناسب له، وكأن الرأسمالية هنا هي امتداد طبيعي وتلقائي للفكر البروتستانتي الذي قام بتهيئة أسباب نشوئها وتكونها وأمدها بإكسير حياتها.

والعقل المادي بهذه الصورة يكون قد انتقل من البروتستانتية إلى الرأسمالية بشكل سلس ومتصل، دون أن يتخلل هذا الانتقال أيّ قطائع سلوكية أو رجّات فكرية. وفي

هذه المحطة من تطور الفكر المادي، أصبح العقل المادي/ الأداتي بادياً بشكل لافت للنظر في مكونات النظام الرأسمالي وطرائق اشتغاله وفي محتوى تصوراته الفلسفية. وإذا كان الترشيد على الطريقة الرأسمالية ـ حسب المسيري ـ يتأسس على رؤية فلسفية ذات منحى مادي محض، فإنها ـ بالضرورة ـ تقصي من جهازها المعرفي جميع المقولات الميتافيزيقية وتشحنه بمقولات فيزيقية مستمدة من الطبيعة/ المادة.

ولكن بعد أن تم استبعاد المنظومة الميتافيزيقية من الرؤية الرأسمالية، أضحى الترشيد شديد الاهتمام بعملية تفكيك المجتمع وعَلمَنتِه و"استبعاد سائر العناصر المركبة التي تستعصي على القياس، العناصر الإنسانية أو الربانية التي يتركب منها،وإعادة تركيبه على هدي المعايير العقلية والعلمية الواحدية المادية"[41].

وعند استبعاد هذه العناصر من التكوين الإنساني، يتم الالتجاء إلى رأس المال ويصبح المجال الاقتصادي خاضعاً لمنطق الترشيد و"الاقتصاد الرشيد هو اقتصاد يهيمن فيه رأس المال هيمنة كاملة على المجتمع وعلى كافة العلاقات

(41) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 130.

الإنسانية وتحل الوظيفة الاقتصادية مكان القلب والروح"[42].
إلا أن عملية الترشيد الرأسمالي، ليست بالأمر السهل واليسير، لأن المعني بالترشيد هنا هو الإنسان، ذلك الكائن المركب صاحب الإرادة والوعي.

والمنطلق الأساسي في عملية الترشيد الرأسمالي هو إعادة صياغة رؤية الإنسان الداخلية لذاته وللمجتمع وللكون، بحيث تصبح الرؤية متغلغلة في "وجدان الناس، فيستبطنونه ثم يعيدون صياغة رؤيتهم لأنفسهم وللكون حسب مواصفاته"[43]. وبالتدريج يَتصيَّرُ هذا الإنسان، ليغدو كائناً ببعد واحد هو البعد الاقتصادي الاستهلاكي، فتنتفي أو تضمر لديه جميع الأبعاد الأخرى كالبعد الديني والاجتماعي والميتافيزيقي، ويتسيد تلقائياً البعد الاقتصادي على ذهن الإنسان الحديث.

في هذا الإطار، تلتزم الدولة القومية وخاصة على الصعيد العملي، بقيادة المجتمع نحو غايات مادية تتعلق بحاجات الإنسان البيولوجية ومنافعه المتنوعة والمتجددة باستمرار، وهي تتصور أنها ستصنع للإنسان السعادة بالمفهوم المادي، اعتماداً على العلم الطبيعي الذي يعمل على تقديم الأجوبة وتوفير الإمكانات والسيطرة على الطبيعة من أجل تسخيرها

---

(42) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 133.
(43) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 135.

له، وهي بذلك تدفعه إلى الاستسلام للطبيعة/المادة وأن "يعيد صياغة الواقع الإنساني حسب قوانين الطبيعة/المادة التي يتلقاها جاهزة من العلم والعلماء"[44].

ويصبح العقل الإنساني تابعاً للطبيعة/المادة، ينتظم ضمن أفقها التصوري، بحيث يساير منطق الأشياء والحاجات وفي الوقت ذاته يقطع الصلة بكل ما هو إنساني مركب، فيرتد العقل البشري مرةً أخرى إلى المرجعية المادية. ويعي بعد ذلك أنه "أصبح مجردّ وسيلة بعد أن كان غاية، وأن عقله عقل أداتي إجرائي"[45].

بهذه النتيجة يمكن أن نسجل الحضور القوي للمرجعية المادية في الترشيد الرأسمالي، وغلبة العقل المادي/الأداتي على مسالك التفكير وتوجهاته لدى الإنسان الغربي الحديث والمعاصر، وقد أخذت متتالية الترشيد في التصاعد إلى أن أصبح مسيطراً على جميع مكونات المجتمع، وتسبب ذلك في الحدِّ من حرية الإنسان إذْ "يحول المجتمع إلى قفص حديدي"[46].

---

(44) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 147.

(45) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 146.

(46) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 143.

وبذات التوجه النقدي للحداثة الغربية أشارت مدرسة فرانكفورت إلى دور العقل المادي/الأداتي في زوال القيم الإنسانية وضمور العقل النقدي وتراجعه، وانبثاق مشكلات إنسانية عديدة من بينها مشكلة الشمولية وأزمة العنصرية وغياب المعنى وتفشي القطيعة التواصلية بين البشر.

ووِفْقَ هذا التمشي النقدي، الذي اقتضى من عبد الوهاب المسيري، الدخول في حوار مع عالم الاجتماع ماكس فيبر، نستطيع القول أن المسيري استطاع، بفضل هذه المعاناة السجالية المبنية على رؤية فكرية منتجة، أن يبلور رؤية فلسفية استقت بعض مقولاتها وتصوراتها من أطروحة ماكس فيبر، وبعقلية ناقدة وعملية أمكن له أن يوظفها في إعادة قراءة الطرح الفيبري، بصيغة أخرى، بحيث ترمي إلى البحث في متنه الفلسفي عن مفهوم العقل المادي/الأداتي، الذي بدأ وخاصة في مرحلته الجنينية، في المذهب البروتستانتي لحرصه على إحداث تزاوج كاثوليكي بين المهنة/النداء، وقيم التقشف.

ثم ارتحل إلى الحقل الرأسمالي، الذي وجد فيه ضالته الفكرية، لأنه قام بتصفية الحساب مع باقي المرجعيات ذات المنحى الإنساني والمشبعة بالرؤى الميتافيزيقية، وانتهى إلى التأسيس لمفهوم الترشيد المادي، وبه قرأ المسيري المظاهر السلبية التي لازمته عبر مسار اشتغاله، مثل انحصار مجال

الحرية الفردية وتلاشي فكرة المعنى وانتشار مظاهر الاغتراب، وسيادة المفاهيم المادية كمفهوم التسلع وظاهرة التشيؤ.

2 ـ النموذج اللغوي: إشكالية العلاقة بين الدال والمدلول

تمهيد

تبيّن لنا من خلال تحليل وتفكيك بنية النص الفيبري، الذي قدم فيه المسيري رؤية تفسيرية لكيفية نشوء وتكون ظاهرة الرأسمالية باعتبارها ثمرة نشاط ديني مشبع بمعتقدات بروتستانتية، تقدس قيم التقشف والزهد داخل الدنيا، أن قراءة المفكر المسيري تتميز بمقدرتها التفسيرية العالية، في تقديم مقاربة يحاول من خلالها أن يبرز دور العقل المادي/ الأداتي الخفي في السيطرة على الرؤى والممارسات الاقتصادية، بحيث أرجع هذه الحركية الناشئة بين حركة دينية ونظام اقتصادي، إلى فاعليته في توجيه الفكر الغربي نحو مسالك مادية سواء في ميدان الاقتصاد، وتَحَكُم مفهوم الترشيد باعتباره القوة المهيمنة على الثقافة الغربية، في تفعيل العلاقة بينهما.

ولم يكن المجال الديني/الاقتصادي، الفضاء الوحيد الذي تبدّى فيه العقل المادي بمرجعيته الطبيعية وبتمظهره الأداتي، بل تعداه إلى مجالات أخرى تبدو لنا وكأنها مجالات إنسانية خالصة، لا علاقة لها بهذا النوع من التفكير، كموضوع اللغة مثلاً، وبحكم أن كل موضوع يستدعي بالضرورة طريقة محددة لدراسته، فإن موضوع اللغة قد أُخضِعَ لمناهج متنوعة برؤى متباينة، ومن بينها الرؤية المادية،التي ترى في موضوع اللغة المجال المناسب لها، كي تفرغه من محتوياته الإنسانية ثم تعمل على شحنه برؤى مادية.

لكن لماذا اختار العقلَ المادي مجال اللغة؟

بداية التجاوب مع هذا التساؤل، تكون بالتأكيد أن موضوع اللغة قد أضحى من المواضيع المركزية في الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة فـ"قد ظهر الاهتمام بفلسفة اللغة في الحضارة الغربية باعتبارها واحدة من أهم المباحث الفلسفية في القرن التاسع عشر"[47].

وفي السياق ذاته يؤكد الباحث الجزائري: الزواوي بغورة، أن اهتمامات الفلسفة الحديثة كانت ومازالت لغوية

---

(47) عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 30.

في اشتغالاتها المختلفة، بحيث "توجهت الفلسفة في القرن العشرين نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة لغوية، ذلك ما تدل عليه عبارة "المنعطف اللغوي" "[48].

فبعدما كانت الفلسفة تشتغل على مواضيعها المعرفية، القيمية،والوجودية بالارتكاز على اللغة، صارت اللغة في حدّ ذاتها موضوعاً فلسفياً بامتياز، تبدّى ذلك في اعتبار اللغة (langue) موضوعاً إشكالياً يتنزل في صلب القراءة الإشكالية الأنطولوجية التي قدمها الفيلسوف الألماني، مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (1889-1976)، فهو "يتحدث عن اللغة على نحو أنطولوجي أيضاً، فيقول: إن الفكر مخبأ داخل اللغة واللغة هي منزل الوجود"[49].

وبالأهمية ذاتها تحدث عنها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) (1913-2005م)، الذي حاول من خلالها أن يبني صرحاً تأويلياً في الفلسفة، بحيث يستمد مواد بنائه الفكري من خزان اللغة بمفرداتها وعباراتها، فهي بذلك

---

(48) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الأول/ أكتوبر، 2005، ص 5.

(49) إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 65.

"تحتل مرتبة الشرف في الفلسفة، لفرط الإيمان بأن فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز على اللغة التي تعبر عن هذا الفهم"[50].

إلا أن هذا الخطاب التقديسي للغة في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر، قد انقلب على ذاته متخذاً مسلكاً مغايراً يتوجه صوب وضع اللغة ضمن خطاب يحطّ من قيمتها ويفرغها من إمكاناتها وأبعادها الإنسانية الكامنة فيها، والسبب الرئيس وراء تغير الرؤية، هو أن متتالية العداء للتفكير الميتافيزيقي بدأت في التزايد إلى أن أضحت حاملة لنزعة هجومية ترمي إلى محاصرته في معاقله الفكرية ومن بينها معقل اللغة.

وقد تنبأ بعض الفلاسفة بولادة هذه النزعة الهجومية على اللغة، والتي ترمي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى تذريرها ونسف بنائها الداخلي حتى تفقد أخيراً ما اكتسبته عبر تاريخها الطويل من مقدرات إنسانية؛ فقد اعتبرها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (Michel Foucault) (1926-1984)، مشكلة أساسية تحاصر الإنسان في عالمه الذي أضحى غارقاً في صيرورة تكتسح وتبتلع كل شيء في طريقها، ومن قبله "تنبأ إرنست كاسيرر (Ernest Cassirer) (1874-1945م) بأن

---

(50) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع السابق، ص 121.

اللغة ستصبح سلاح الشك العدمي وسلاح العداء للفلسفة"[51].

والغريب أن هذا المشروع/الرهان تبلور أولاً، في فضاء لساني كان يعالج مسألة "تبدو وكأنها إشكالية لغوية محضة، هي إشكالية علاقة الدال والمدلول"[52]، والتي اشتغل عليها، عالم اللغة السويسري فرديناند دوسوسير (Ferdinand de Saussure) (1857-1913م)، ونُشِرَت الدراسة - وهي في الأصل عبارة عن محاضرات- بعد وفاته، من طرف طلبته في كتاب عنوانه دروس في الألسنية العامة سنة 1916م.

من هنا نتساءل: كيف استطاعت هذه الإشكالية الهامشية أن تغدو إشكالية مركزية في الخطاب الفلسفي الغربي الذي يحرص ـ وخاصة عند بعض تياراته الفكرية ـ في رهانه على محاربة وجود المعنى الإنساني في نسيج اللغة؟ وما علاقة ذلك بأطروحة فرديناند دوسوسير؟ وكيف يمكن اعتبار الأطروحة القائلة بالطبيعة الاعتباطية (Arbitraire)، بين الدال ومدلوله، فضاءً تشكل فيه عقل مادي بمرجعية طبيعية؟.

---

(51) المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 30.

(52) المسيري، المصدر نفسه، ص 31.

2.1 ـ أطروحة فرديناند دوسوسير: مبدأ الفصل

2.1.1 ـ مسألة اللغة مساءلة مفاهيمية

من الثابت معرفياً أن أي أطروحة فلسفية تنبني على جملة من المفاهيم والمقولات تشكل في مجموعها جهازاً معرفياً، تستند إليه في ضبط رؤيتها ومنهجها، غير أن هذه المقولات المكونة لهذا الجهاز، تخضع لاقتضاء منهجي يتمثل في السعي نحو تعريفها من خلال تحديد محتواها الفكري ومجالها الدلالي وارتباطها بباقي المفاهيم المتجاورة معها.

والشيء الأساسي في هذه الدراسة الألسنية أن مقولة اللغة هي في الوقت ذاته موضوعها المركزي، "من هنا فإن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة التي ينظر إليها كواقع بذاته، ويبحث فيه لذاته، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقاتها بالعلوم الأخرى، ودورها في المجتمع وعلاقتها بالثقافة والفكر"[53]. وبعد أن حددت مجال اشتغالها الفكري، انتقلت إلى مرحلة أخرى أكثر تطوراً من الناحية المنهجية، حيث تجشمت عناء البحث عن منهج علمي، لعله يكون سنداً قوياً في الوقوف على جوهر وحقيقة

---

(53) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع السابق، ص 132.

اللغة. وحيث "يعتمد على النظرة الكلية والتحليل التزامني، وذلك من أجل الكشف عن البنية اللغوية"[54].

يتأسس المنهج الألسني الذي أرسى قواعده دوسوسير على سلسلة من الخطوات الضرورية، بحيث يعمل أي باحث لساني على تتبعها والاستئناس بها حتى يصل إلى مستقره التحليلي، ومحطتها الأولى البحث عن المادة المعرفية لهذه الدراسة. وقد قاده بحثه إلى التمعن في ظاهرة إنسانية، وهي ظاهرة اللسان بتمظهراته باعتبارها موضوعها المفقود وبتعبير أدق "تشكل مظاهر اللسان البشري كافة، مادة الألسنية"[55]. وبفضل هذه الخطوة أصبح للألسنية موضوعاً تتميز به عن باقي الدراسات الفلسفية التي تتخذ من اللغة موضوعها المفضل.

وكان الهدف الأساسي من مسعى دوسوسير هو ترحيل ونقل موضوع اللغة من ميدان الفلسفة إلى فضاء الألسنية بغية منحها صبغة علمية ترتقي بها إلى مصاف العلوم التجريبية، وكما أنه ملزم بعد ذلك، خاصة على صعيد التنظيم، الالتزام قدر المستطاع بمنهج محدد يكون على الأقل محاكياً لمنهجها

(54) الزواوي بغورة، المرجع نفسه، ص 143.

(55) فرديناند دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة، يوسف غازي، جيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، السداسي الثاني، (د،ط)، (د، ت)، ص 17.

في خطواته الأساسية، فـ"الخطوات الأساسية في المنهج الألسني ذات علاقة واضحة بخطوات المنهج التجريبي في العلوم التجريبية، وذلك من حيث الاعتماد على الملاحظة العامة والخاصة، ثم التقدم بفرض ومحاولة التحقق منه عن طريق التجربة، ومنه إلى صياغة قانون عام، تعادله في الألسنية، النظرية العامة. وكنتيجة لهذه الخصائص التي يتميز بها المنهج الألسني، اُعتُبِرَت الألسنية علماً دقيقاً قائماً بذاته"[56].

من هنا، بدأ اشتغال دوسوسير على موضوع اللغة بطريقة منهجية، وقد كانت انطلاقته منذ "الوهلة الأولى من اللغة واتخاذها معياراً للظواهر اللغوية الأخرى"[57]. ويتم البحث فيها عن "القوى الموجودة في اللغات كافة، وبطريقة شمولية متواصلة، ثم استخلاص القوانين العامة، التي يمكن أن تردّ إليها كل ظواهر التاريخ الخاصة"[58]. ومن بين الصفات العامة والشاملة التي اكتشفها، هي: أن الطابع العام للسان، مزدوج في تكوينه وممارساته، بحيث أن الفردّ يتواصل مع أقرانه بلسان محدّد، وفيه يتجسد البعد الفردي المتمثل في

(56) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع السابق، ص 132.
(57) فرديناند دوسوسير، المرجع السابق، ص 20.
(58) فرديناند دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، المرجع السابق، ص 17.

الكلام والبعد الاجتماعي، ولا يمكن دوماً تصور وضع ثالث ينفصل فيه الكلام عن اللسان.

والإمكانية الطبيعية على "نطق الألفاظ، لا تمارس إلا بالوسيلة التي خلقتها وقدمتها المجموعة الاجتماعية، فليس خيالاً إذاً أن نقول: إن اللغة إنما هي التي تصنع وحدة اللسان"[59]. والمُلاحظ على عملية اكتساب اللغة من طرف الإنسان/ الفرد باعتباره كائناً اجتماعياً، أنها تعتمد على الاستماع والإنصات إلى الآخر.

وانطلاقاً من هذا التقسيم الثنائي لكل من اللسان (Langage) والكلام (Parole)، يتحدث دوسوسير على قيمة ومكانة الصوت في البناء اللغوي، فهو الذي يمكننا من القدرة على اكتساب وتعلم لغات جديدة لأننا "نتعلم اللغة بإصغائنا للآخرين"[60]. وما هو ملاحظ على مستوى العلاقة الأنطولوجية والتاريخية، أن "لواقعة الكلام السبق دائماً"[61]. ويستمر في الدفاع عن مدى أهمية الصوت في الحفاظ على بنية اللغة خلال حركيتها في الزمان، وخاصة من زاوية النظر إليه على أنه الروح الخالدة التي تسكن فيها، دون الحديث عن المكانة الثانوية للكتابة، فهي تتنزل تنزلاً هامشياً.

---

(59) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 22.

(60) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 32.

(61) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 32.

بحيث إن اللغة في تمظهرها الصوتي تشهد باستمرار تطوراً حثيثاً ومستديماً يتجلى في قدرتها على احتضان كلمات وملفوظات جديدة، وفي اهتمامها المتزايد بمتابعة طريقة نطقها، ويقابلها في الوقت ذاته إهمال واضح للكتابة، فـ"الكتابة ظلت على حالها بدءاً من القرن الرابع عشر في حين استمرت اللغة في تطورها"[62]. ومن بين الشواهد التي يُوردها دوسوسير في إثبات مدى أهمية الصوت أو النطق وقيمته بالنظر إلى فعل الكتابة، والتي تبيّن بشكل واضح وجود تعارض بين طريقة الكتابة ورسومها الخطية وطريقة النطق بها، متسائلاً: "لم تكتب (fais , mais) ونلفظها (Fe , me) وفوق هذا لن تكون لِـ(C) غالباً قيمة (S)؟ إن كل هذا إنما هو لاحتفاظنا بتغيرات خطية لا مسوغ لوجودها"[63].

ومن هذا يصل إلى نتيجة تعبر عن معتقد فكري آمن به دوسوسير وهي أن الوصول إلى حقيقة اللغة يمر حتماً عبر تجنب مطبّات التصور السائد الذي يعلي من شأن الكتابة، بسبب أن الصورة الخطية بدأت في فرض ذاتها، بفعل انتشار الكتابات الأدبية وسيادة الرؤية الحسية. و"النتيجة البديهية لكل ذلك هي أن الكتابة تحجب الرؤية عن اللغة، فهي ليست ثوباً

---

(62) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 43.

(63) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 43.

بل قناع تنكري"[64]. وللكشف عن حقيقتها وجب على الباحث الألسني قطع صلته بالكتابة والاهتمام بالكلام والنطق.

فهما، أي كل من الكلام والصوت ـ من حيث الأصل ـ يعبّران عن حقيقة اللغة وجوهرها، ومنهما تتشكل المكونات الأساسية للغة باعتبارها "منظومة قائمة على التقابل النفسي لهذه الانطباعات السمعية، وهي أشبه ما تكون بالسجادة التي هي عمل يصنعه التقابل البصري بين خيوط ألوان مختلفة؛ وما يهم التحليل والحالة هذه إنما هو لعبة هذا التقابل، لا الطرائق التي تنتج هذه الألوان"[65]. ومن متن هذا التعريف الأولي، تغدو اللغة بهذه الصورة بنية تنبني على جملة من العلامات التقابلية ذات الطابع اللغوي الإنساني التي تُتَرجم في تمفصلاتها الفكر البشري بمختلف تلويناته، وبمرور الوقت تتعالى عن واقعها المادي وتقطع الصلة مع استعمالاتها الكتابية، لتصبح نظاماً أو "منظومة من العلامات التي لا أهمية لها لغير الوحدة بين المعنى والصورة السمعية"[66].

ويستمر دوسوسير في توضيح فكرته البِنيوية (Structuralisme) بتركيزه على شواهد متنوعة، يجسد من

---

(64) فرديناند دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، المرجع السابق، ص 46.

(65) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 50.

(66) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 26.

خلالها مدى استقلال اللغة عن مستعملها، بحيث "يمكن تشبيه اللغة بسيمفونية، واقعها مستقل عن طريقة عزفها"[67]. وعندما يمتد التشبيه إلى مجال آخر يحوي بداخله مميزات البنية المتعالية عن الكائنات التي تنتمي إليها، وهو مجال لعبي (ludique) يتمثل في لعبة الشطرنج، يسعفنا في تشخيص الفكرة البنيوية المميزة للغة، فـ"بوسع التناظر المشهور في لعبة الشطرنج توضيح رؤية سوسير هنا، حيث يبدو جلياً ـ منذ الوهلة الأولى ـ أنه يتعين دراسة الشطرنج بالنظر إلى المجموع الكلي لكل حركات اللعب الذي تم فعلاً، غير أننا نفشل في تعليل الشطرنج كلعبة، إذا لم نفهم أن كل حركة فعلية هي اختيار بين سلسلة كبيرة من الحركات الممكنة"[68].

فقد كان غرض دوسوسير من هذا التشبيه الرمزي، أن اللغة نظام من العلامات يحوز على بنية صورية تشتغل وفق مسار قانوني يتحكم في نظامها الداخلي، وتُلزِمُ به كل فردّ يعمل على التخاطب بلسان محدد.

فاللغة بهذا الشكل تنقسم من حيث تكوينها إلى قسمين هما: نظامها الداخلي وعلامتها اللغوية، المرتبطة أشد

---

(67) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 31.

(68) ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة الحسن أحمامة، الطبعة الأولى 2009، دار الحوار، سوريا، ص21.

الارتباط بالجانب الصوتي وبطريقة نطقها، وبه تظهر الاختلافات الكامنة في نسيج اللغة، واستعمالات اللسان داخل السياق الاجتماعي. وتمشياً مع هذه الرؤية التي تركز على مكانة العلامة اللغوية، تظهر الحاجة الملحة إلى علم يُراد منه أن يتجشم عناء البحث في مكوناتها وطبيعتها وقد سمي هذا العلم بالسيمولوجيا (Sémiologie)، والذي يجعل من أي علامة (Signe) تبدعها الذات الإنسانية محوراً لدراساته الألسنية؛ وكنتيجة لها بدأ هذا العلم في طرح تساؤلات عن طبيعة العلامة "الإشارة " اللغوية فاكتشف أنها تتأسس على ثنائية تقابلية، هي بصورة أدق وشاملة، تعبر عن جوهر الخطاب البنيوي في مختلف تشكلاته. فـ"التقابلات التي أقامها كانت العلامة البارزة في إنشاء المنهج البنيوي"[69].
ومن بين هذه التقابلات الرئيسة:

2.1.2 ـ التقابل بين الدال والمدلول

وكنتيجة لهذا التحليل الذي ركزنا فيه على المساءلة التي قام بها دوسوسير حول مفهوم اللغة وارتباطاته المختلفة، نصل معه إلى فكرة أساسية تترجم بشكل أصيل رؤيته الألسنية، وهي أن العلامة اللغوية تحتل مكانة مفصلية في

---

(69) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع السابق، ص 134.

نظام اللغة، وبدونها لا يمكن الحديث عن نظام لغوي أو لساني، لذا وجب ـ من حيث المبدأ ـ إخضاعها لتمحيص فكري ومساءلة نقدية بطابع تحليلي، من أجل معرفة طبيعتها، غير أنه ينبغي أن يمر هذا النشاط البحثي عبر إجراء ضروري يتمثل في تقسيم العلامة اللغوية أو اللسانية إلى قسمين هما:

أ ـ الدال (Signifiant): يحرص دوسوسير في تعريفه لمقولاته، المكونة للجهاز المفاهيمي على الانسجام فكرياً مع رؤيته التي ترفع من شأن الصوت وتعتبر اللغة مجرّد صناعة صوتية بامتياز، وهي كذلك ممارسة تعتمد على النطق، وتنظر إلى الكتابة على أنها نشاط يحط من قيمة اللغة ويحجب حقيقتها، فيصف "اللغة المنطوقة بأنها حقيقة حاضرة ومتأصلة، واللغة المكتوبة بأنها مجرّد صورة ممثلة وسطحية"[70].

بهذه الرؤية التفضيلية لمفهوم الصوت داخل نسيج اللغة، يرى دوسوسير أن الدال لا يمكن أن يكون مكتوباً أو مُصاغاً في رسم خطي بل هو من حيث الأساس صيغة منطوقة تلجأ إلى الصوت الداخلي، الذي يختلج في ذات المتكلم دونما

---

(70) جون أي جوزيف، نايجل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي في القرن العشرين، ترجمة أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2004، ص 286.

الحاجة إلى صوت صائت، وكأننا بذلك "نتحدث إلى أنفسنا أو أن نستظهر مقطعاً شعرياً من غير تحريك الشفتين أو اللسان"[71]. في هذه الحالة فقط، نستطيع الحديث عن ما يسمى بالدال، الذي يشير إلى تلك الممارسة الذهنية الخالصة المستقلة عن الكتابة، ليصبح "صورة سمعية" (Image acoustique)، قائمة في ذهن المتحدث.

والمقصود بمعنى "السمعية" هو على خلاف ما تعودنا عليه في خطابنا الفكري واللساني، إذ يجدر بي التنبيه إلى أن "المادة الفيزيائية للصوت ليست هي المقصودة لكن المقصود هو الصوت بوصفه "بصمة نفسية""[72]. أو بتعبير أدق فإنه يصف "الدال على أنه لا يتكون من الصوت بل من دفعة ذهنية يخلفها الصوت"[73]. ويقابل الدال باعتباره صورة سمعية، تصور قائم هو بدوره في الذهن، يسمى بالمدلول.

ب ـ **المدلول** (Signifie): من زاوية أخرى، يتموضع

---

(71) فرديناند دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، المرجع السابق، ص 88.

(72) ميشال أرّيفيه، البحث عن فردينان دوسوسير، ترجمة محمد خير محمود البقاعي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى آذار/ مارس 2009، ص 80.

(73) جون أي جوزيف، نايجل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، المرجع السابق، ص 288.

المدلول في الجهة المقابلة للدال، أو للصورة السمعية، تموضعاً ذهنياً ومعنوياً، فـ"المدلول هو الجانب الذهني للدال"[74]. وبفضل اتحادهما تنشأ تلقائياً العلامة اللسانية، التي تشمل الصورة السمعية باعتبارها دالاً، والتصور باعتباره مدلولاً، ويؤدي ذلك إلى فك الارتباط بين قائمة الألفاظ والأسماء، بحيث تصبح "العلامة اللسانية لا تربط شيئاً باسم بل تصور بصورة سمعية"[75]. وكأن الأمر هنا يتم داخل الذهن وفي حدوده يصاحبه عدم اكتراث بالواقع الخارجي ومكوناته، أي أن العلامة اللسانية كيان ذهني خالص.

وفي نهاية المطاف يمكن القول إن العلامة هي "كيان كلي، ذو وجهين مترابطين هما الدال والمدلول".[76] ومنه نستطيع أن نقدم ترسيمة (Schéma) معرفية تبيّن بشكل جليّ تموضع كل منهما داخل الذهن لِيُكَوِنَا معاً علامة لسانية، وهي كالتالي[77]:

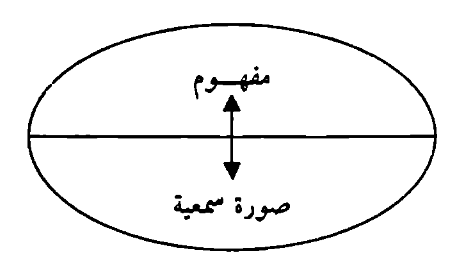
---

(74) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع السابق، ص 135.

(75) فرديناند دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، المرجع السابق، ص 88.

(76) ميشال أرّيفيه، البحث عن فردينان دوسوسير، المرجع السابق، ص 80، 81.

(77) ميشال أرّيفيه، المرجع نفسه، ص 111.



وبمزيد من التوضيح لهذا الشكل، نشير إلى أن:

أ ـ العلامة اللسانية هي وحدة تجمع في جوفها بين تصور وصورة سمعية.

ب ـ نعني بالصورة السمعية الدال وبالتصور المدلول.

د ـ استعمال كلمة العلامة للدلالة على فكرة الكل.

ويمكن أن ننبه إلى أن فرديناند دوسوسير، لم يكتف بالحديث عن اللغة من زاوية تحديد مكانة العلامة اللغوية والإشارة إلى مكونها الثنائي الدال والمدلول، والعمل على فصل الألفاظ أو الدوال عن مسمياتها الواقعية، مع التركيز فقط على ربط المفهوم بالصورة السمعية، بل سعى إلى البحث والتنقيب عن طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، أي بين المفهوم والصورة السمعية الناتجة منه؛ وفي السياق ذاته الوقوف على طبيعة العلامة اللسانية، التي تغدو محطة أساسية لمعرفة طبيعة اللغة في حدّ ذاتها. غير أن إنجاز هذا المشروع ـ الرهان يقتضي منه الذهاب نحو اعتماد مقاربة تحليلية لجميع الألسنة التي يستعملها الإنسان، وربطها بمسار

الحياة الاجتماعية ثم رصد ظاهرة الاختلافات بين العلامات، باعتبارها مسألة مفصلية تتحكم في تكوين النسق اللغوي.

3.1.2 ـ الطبيعة الاعتباطية للعلامة اللسانية

كان المبتغى الأساسي من اشتغالنا على أطروحة دوسوسير الألسنية، هو تحليل وتشريح البنية الفكرية التي تتحكم في رؤيته للغة، ومنها أيضاً نقف على طبيعة العلامة اللغوية الذهنية "النفسية"، وعن تفرعها الثنائي إلى دال ومدلول فنكتشف أن مجال تحركهما هو الفضاء الذهني الخالص. غير أن هذا الاشتغال يبقى ناقصاً، مادمت لم أتطرق بعد إلى مسألة مفصلية في الدراسات الألسنية الحديثة والمعاصرة، وخاصة في دراسة دوسوسير التي تروم البحث عن طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول.

والمراد من هذا المسعى البحثي عن طبيعة العلاقة بينهما وفق رؤية دوسوسير، هو معرفة نوعية الترابط بين تمشي الدال الصوتي وخصائص المدلول، فعندما نشتغل على إنشاء وتكوين دال لغرض ما، فإننا نبدأ باستدعاء الأصوات بشكل تعاقبي دون وجود التزام داخلي أو خارجي يدفعنا إلى مراعاة المتصور الذهني، بمعنى أن يكون التمشي اعتباطياً يحدث بشكل تلقائي وعفوي، مبنياً على شرط أساسي، وهو حرية اللسان الاجتماعي في جمع الأصوات ليكون دالاً، يعبّر فيه عن عدم اكتراثه المطلق بمميزات المدلول.

فـ"المتصور الذهني "أختٌ" لا تربطه أي علاقة داخلية بتتابع الأصوات التالي: الهمزة والضمة والخاء والتاء والتنوين، الذي يقوم له دالاً، ومن الممكن أن تمثله أي مجموعة أخرى من الأصوات"[78]. ولا يمكن أن نقدم مسوغات تبريرية نعلل فيها اختيارنا لهذه الأصوات. فـ"الكلمة ليست معللة"[79]. وبسبب هذا المنحى الاعتباطي غير المبرر والمتحكم في طبيعة العلاقة بينهما يقر دوسوسير أن الشيء الواحد نطلق عليه عدة مسميات تبعاً لكل لسان اجتماعي، مما يعزز الرؤية الاعتباطية للعلامة اللسانية، فإذا كانت "العلامة هي مجموع ما ينتج من ترابط بين الدال والمدلول فإن العلامة اللسانية هي اعتباطية"[80].

والاعتباطية بصورة أدق هي انتفاء أيّ رابطة ضرورية بين الدال والمدلول كما هو حاصل في العلامة الطبيعية، التي يكون فيها الارتباط المادي والحتمي بين الدخان والنار ضرورياً، لكنه يتحدث بصورة مغايرة عن طبيعة العلامة اللسانية لأنه "ليس ثمة علاقة سببية تجمع بين الكلمة

---

(78) Ferdinand de Saussure, *cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1979, p, 100.

(79) فرديناند دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، المرجع السابق، ص 91.

(80) فرديناند دوسوسير، المرجع نفسه، ص 89.

المنطوقة والمعنى الذي تدل عليه، وترمز إليه"[81]. وانعدام التبرير السببي يؤدي إلى ظاهرة تعدد الأسماء لذات المسمى الواحد مما يدفعنا إلى تبني الافتراض التالي: "لو كانت ثمة علاقة مادية أو سببية بين الإشارة اللغوية ومعناها لوجب أن تسمى الأشياء المشتركة في اللغات باسم واحد، فالشجرة بالعربية لا تسمى شجرة بالإنكليزية، بل تسمى (tree) وفي الفرنسية (arbre) وهكذا. مما يؤكد أن الأصوات التي تتألف منها هذه الإشارة لا صلة لها بالمعنى وهو الشجرة"[82].

وكخلاصة لهذا العمل التحليلي لمفهوم اللغة ولمكوناتها من دال ومدلول،بغرض ضبط طبيعة العلاقة بينهما، وصل دوسوسير إلى نتيجة أساسية وهي أن العلاقة تأخذ منحى اعتباطياً، يمنح للإنسان المقدرة المطلقة على تسمية الأشياء دون مراعاة للخصائص الموجودة في الموضوع، ومن هذه النقطة التي ارتكز عليها عبد الوهاب المسيري في التأكيد أن العقل المادي/ الأداتي لايزال يحافظ على وجوده في فضاء الفكر الفلسفي الغربي، بحيث وجد في هذا المجال البحثي، فضاء مناسباً للتعبير عن فاعليته ومقدرته المعرفية على توجيه

---

(81) إبراهيم خليل، في اللسانيات ونحو النص، دار المسيرة، الأردن، الطبعة الأولى، 2007، ص 20.

(82) إبراهيم خليل، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفكر الغربي نحو مسارات مادية خالصة. وانطلاقاً منه نتساءل:

- هل بالإمكان إنجاز هذا الرهان الفلسفي الذي يرمي إلى إثبات وجود علاقة فكرية بين التمشي الاعتباطي للدال والمدلول وفي ذات الوقت حضور النزعة المادية بصورتها الأداتية في الفلسفة الغربية المعاصرة؟

2.2 ـ أطروحة المسيري: العقل المادي وظاهرة اللغة

من هذا المنظور التحليلي لرؤية فرديناند دوسوسير ولمكوناتها المعرفية، والتي تتبدى في نقطة مفصلية هي القول بعدم وجود تلازم ضروري بين الدال والمدلول، ومن ثم تأكيد الطبيعة الاعتباطية للعلامة اللسانية، يسعى عبد الوهاب المسيري إلى تدشين أفق بحثي جديد في التفكير الفلسفي، يبحث في الاستتباعات التي نتجت من هذا الخطاب الألسني في مجال اللغة وفي فضاء الفلسفة بصفة عامة، باعتبار اللغة المحضن السرمدي للفكر البشري، وكل اشتغال إبداعي في اللغة، هو في حدّ ذاته بادرة جديدة تدل على ولادة تيارات فكرية تبشرنا برؤى مغايرة أو تعيد إلى الوجود منظورات قديمة يراد لها أن تسري فيها الحياة من جديد.

فيجد المفهوم المعرفي في العبارة اللسانية المأوى المناسب، الذي يحج له ويسكن إليه خوفاً من ضياعه

وتلاشيه وتبخره، والعبارة بدورها تصبح كائناً مفهوماً جديراً وقميناً بالدراسة والتحليل، لأنها ستغدو - بالنسبة لأي مفكر- نافذة يطل من خلالها على ما يخبئه الفكر الإنساني في جوفه من أفكار ورؤى، لذا كان المسيري مؤمناً بأن كل عبارة تخفي بداخلها منظوراً معرفياً ورؤية إدراكية، مفادها أن "ثمة نموذجاً معرفياً كامناً وراء كل قول أو ظاهرة، هذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التعدد، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءاً من كل"[(83)].

وفي هذا المستوى الفكري، حيث تتنزل مقاربة دوسوسير التي تفصل الدوال والألفاظ عن عالم الأشياء، وتسعى أيضاً إلى تكريس التوجه القطعي والنزعة الاعتباطية، تكون الدوال بذلك في حلّ من كل التزام مع المسميات، غير مكترثة بخصائصها الكامنة فيها ومميزاتها المحايثة لها، همها الرئيس مراعاة الاختلافات القائمة بين الدوال.

2.2.1 ـ السياق الحضاري لانفصال الدال عن المدلول

قبل الحديث عن الأبعاد التي انبثقت تلقائياً من القول بفكرة الاعتباطية، أي بالنظر إليها على أنها العلاقة الطبيعية التي تلازم من الآن فصاعداً، الدال بمدلوله ويسري حكمها

---

(83) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، الطبعة الثانية 2006، ص 5.

بالضرورة على جميع الممارسات اللسانية، وما تلاها من نتائج خطيرة على الفكر الفلسفي الغربي، تتلخص في نتيجة واحدة هي وقوع الانفصال النهائي بين الألفاظ والأشياء، يحاول عبد الوهاب المسيري، اعتماداً على نزعته المعرفية التي تنفر من الرؤى التبسيطية والاختزالية، وتفضل الرؤى التركيبية والشاملة، البحث عن السياق الحضاري والفكري، الذي كان وراء إخراج وترحيل هذه الإشكالية من دائرتها الأكاديمية الضيقة إلى رحاب الفكر الفلسفي الغربي، وتغدو بذلك إشكالية مفصلية في هذا الخطاب، تتعامد وتتعانق من خلاله مع مختلف الإشكاليات الفلسفية.

وحسب طبيعة هذه الرؤية الإدراكية بأفقها المنفتح، يستبعد المسيري من طريقه المعرفي بعض التساؤلات المعبّرة عن رؤى اختزالية تمجد الاختصاص وترى في تجاوزه انتهاكاً للروح العلمية، متناسية في الوقت ذاته خطورته على الفكر الفلسفي، ومن هذه الأسئلة: "ما المعنى الدقيق لانفصال الدال عن المدلول؟" و"ماذا تعني هذه العبارة أو تلك عند نيتشه أو سوسير أو دريدا أو غيرهم؟" أو "هل نجحنا في نقل المعنى الموجود في النص الغربي الأصلي بدقة إلى العربية؟"[84]. وبأسلوب تركيبي مغاير يبتغي فيه الشمولية،

(84) المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 140.

يتساءل المسيري: "كيف تأتّى أن تصبح إشكالية لغوية هامشية، مثل انفصال الدال عن المدلول، مقصورة فقط في الماضي على المتخصصين، إشكالية فلسفية مركزية كبرى في الوجدان الغربي... لِمَ يهتم الفكر الغربي أساساً بمثل هذه الإشكاليات؟ أي أننا سنسأل سؤالاً عن السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي، وعن مركب الأسباب الذي أدّى إلى تحرك إشكالية انفصال الدال عن المدلول من الهامش الأكاديمي إلى المركز الحضاري"[85]. وبهذه الرؤية التركيبية يشير عبد الوهاب المسيري إلى الأسباب الآتية :

أ ـ الممارسة التقويضية التي مُورست على كل من الذات والموضوع في الحضارة الغربية بالاعتماد على رؤى فلسفية استمدت مادتها الفكرية من الفيزياء والبيولوجيا، ونهاية التقويض هي: انتفاء وجود علاقة بين الذات والموضوع في المجال الإدراكي، بمعنى صعوبة وجود رابط بين الدال اللغوي والمدلول الذي يوجد في الواقع.

ب ـ تزايد معدلات الترشيد الإجرائي في المجتمعات الغربية، كما تحدثت عنه مدرسة فرانكفورت في أدبياتها الفلسفية، وتعني به في هذه المضمار الفكري اكتشاف أنجع السبل لاستثمار الوسائل لتحقيق أفضل الغايات دون الاهتمام

---

(85) المسيري، المصدر نفسه، ص 140.

بمحتواها الإنساني وبنتائجها الكارثية(*)، أي أن الترشيد يولي اهتماماً للإجراءات ولا يكترث على الإطلاق بالغايات. ففي إطار اقتصاديات السوق الحر أضحت القضية المركزية، انسجاماً مع نزعة الترشيد: كيف يمكن تحقيق أعلى معدلات الأرباح، بغض النظر عن نوعية المنتج (الأسلحة، الأفلام الإباحية، الطعام)؟ أي أن الاقتصاد ابتعد عن تطلعات الإنسان وأصبح هدفاً في حدّ ذاته.

ج ـ تصاعد معدلات الاستهلاك الفردي للبضائع إلى أن تحول الاستهلاك (الوسيلة) إلى غاية، وأصبحت المسائل ملتفة حول ذاتها، وضمرت قدرتها الداخلية على التخارج... الإنتاج من أجل الاستهلاك، والاستهلاك من أجل الإنتاج (ما الدال وما المدلول في هذا المضمار؟).

د ـ بفضل تزايد معدلات الترشيد المادي (أي إعادة صياغة الإجراءات بما يتفق والنموذج المادي، وعدم الاكتراث بالغايات)، ازداد نقل الظواهر الإنسانية من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء، إلى أن تم ترحيل الذات الإنسانية بكل تركيبتها المعقدة إلى فضاء الأشياء والماديات، حتى

(*) هذه النتائج موجودة في مؤلفه اللغة والمجاز وقد تصرفنا فيها، في حدود التوجه الفكري لرسالتنا، صفحات: 140، 141، 142، 143، 145.

تحولت وأضحت جسما مادياً يخضع لقوانين الطبيعة/ المادة، تفسرها بمقولاتها العلمية، وتترجمها في معادلات رياضية خالصة، فتفقد أبعادها الإنسانية وتتحول إلى دالٍ بدون مدلول .

هـ ـ يفتقد التقدم الإنساني بمرور الوقت معناه ومغزاه، لأنه يتحول إلى حركة بدون غاية محددة وواضحة، أي أنه مجردّ حركة من أجل الحركة في حدّ ذاتها، وخاصة في المجال الاقتصادي، فكأن التقدم هنا والآن دال بلا مدلول، أو دال في حالة لعب بلا نهاية.

و ـ وإذا كان الإنسان دالاً بلا مدلول، وغاية المجتمع حركة بدون غاية، فإن كل الوسائل تتحول إلى غايات ثم تختفي تماماً، مثل الدولة والآلة وإنتاج السلع الذي كان يهدف إلى إسعاد الإنسان، يصبح هدفاً في حد ذاته.

ز ـ وبالموازاة مع ازدياد إنتاج السلع، تنتشر مظاهر مادية في المجتمع الإنساني مثل: التسلع والتشيؤ (Reification)، بحيث تصبح العلاقات بين البشر هي علاقات بين أشياء ذات قيمة تبادلية يتمركز فيها الدال المفرغ من المدلول، ولذلك يصبح عالم الإنسان المفعم بالمعنى خالياً تماماً من المعنى والهدف.

ح ـ في ضوء هذه الأجواء العامة، يتمظهر الترشيد الإجرائي في اللغة الإنسانية، أي أن اللغة في المجتمع الصناعي أصبحت لغة واحدية، تشير إلى أشياء محدّدة، فهي

مجردّ أداة للتعبير عن الأفكار العلمية والمعادلات الرياضية وتنظيم الجهاز البيروقراطي وعمليات البيع والشراء والإعلان والتعاقد القانوني والأوامر، وهي في نهاية التحليل، اللغة المناسبة للعقل المادي/الطبيعي.

2.2.2 ـ تمظهرات العقل المادي في فضاء اللغة

لقد تحدث عبد الوهاب المسيري ـ سابقاً ـ عن السياقات المختلفة والمتداخلة التي أسهمت في تشكيل الوسط الفكري الذي تحركت فيه إشكالية الدال والمدلول بوجهها الاعتباطي ونزعتها القطائعية الرامية إلى فصل الدال عن مدلوله، ومنحه مقدرة ذاتية على عدم الالتزام بمحتويات وخصائص الأشياء، والآن سيولي وجهته نحو البحث والتنقيب عن مظاهر لغوية ولسانية استوطن فيها العقل المادي/الطبيعي، بعدما استثمر إنجازات دوسوسير اللسانية.

ويمكننا في هذه الحالة استقراء المظاهر التي تبدّى فيها هذا الشكل من العقل بمرجعيته المادية وبصورته الأداتية. فقد تمظهر أولاً، في بعض الأنساق الفلسفية بحيث أصبح الخطاب الفلسفي مادياً في عباراته ومقولاته، ومنها بدأت النزعة المادية في غزو باقي العبارات، مثل مقولة الإنسان، والأسرة، والجسد، والجنس، والمرأة، مستلهمة شعار دوسوسير اللساني الذي يفصل فيه الدال عن مدلوله.

أ ـ في القول الفلسفي

ضمن هذا المنظور وفي إطار سياقه الحضاري، ينتصب أمامنا موقف الفلسفة الوضعية (Positivisme) ـ وبمختلف تياراتها ـ كشاهد قوي على تحول اللغة إلى مبحث أساسي في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر، والسبب في ذلك يعود وبالدرجة الأولى إلى أن اللغة هي التي تنقل لنا الواقع الخارجي في عبارات وألفاظ معينة، مهما كانت طبيعة هذا الواقع. ولمعرفة مدى صدق هذه العبارات اللغوية يكون لزاماً علينا تحليلها بمناهج دقيقة وصارمة، إذْ أصبح "موضوع الفلسفة كله هو موضوع اللغة. هذا ما يؤكده القول إن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للغة"[86].

والمراد من هذا الاشتغال التحليلي، المبني من حيث الأصل على المبدأ الاختباري، هو "التحقق من الجمل التي تخص الأجسام وحركاتها. أما كل الجمل المتصلة بالأمور النفسية الداخلية (من مثل "الروح خالدة"، "الإله موجود"، "الحرية حقيقية") أو جمل الفلسفة التقليدية فإنها مما لا يمكن التحقق منه، أو بعبارة أخرى، إنها فارغة من المعنى"[87]. ويقودنا التزام المدرسة الفكري بالتوجه

---

(86) الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع السابق، ص 88.

(87) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد: 156، د، ت، د، ط، ص99.

الاختباري إلى العناية فقط بالعبارات ذات الطابع الحسي المادي والتي يمكننا التأكد منها واقعياً، أي كونها قضايا اختبارية تشير إلى أشياء أو وقائع مادية، قائمة في الواقع الخارجي، وبالموازاة أيضاً، عدم الاكتراث بأيّ عبارات أو قضايا لا تحوز على خاصية الضبط المادي.

أما الغاية المركزية من هذا التقسيم الثنائي للعبارة اللغوية، فهي العمل بكل جدّ على غربلة اللغة الإنسانية من بقايا الميتافيزيقا التي مازالت عالقة بالعلم من خلال تعلقها بلغته، وأيضاً بلغتنا اليومية، والاكتفاء بلغة العلم المادية الفيزيقية، التي تمنح للعبارة المعنى الحقيقى لها، حتى نكون أكثر دقة وحيادية في خطابنا الفكري بكل مستوياته.

وبفضل هذا الطرح الفلسفي لخطاب الوضعية المنطقية، (positivisme logique) استطاع عبد الوهاب المسيري أن يستخرج من متنها الفلسفي مواصفات اللغة العلمية، إذ يجب عليها أن "تكون واضحة ومحايدة تماماً، لا تحمل أي مضمون أخلاقي أو عاطفي على أن تصبح شفافة تماماً، ومُوصلة بشكل كامل، وقادرة على تمثيل الواقع، ويمكن للقارئ من خلالها أن يمسك بواقع صلب متماسك ومحدد"[88]. غير أنها لا تستطيع أن تثبت ذاتها وتتوجد في

---

(88) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 144.

بنية اللغة، إلا بعد أن تتقلص وتضيق المسافة بين الدال والمدلول وتردم الهوة الموجودة بينهما، كي يصبح الدال هو المدلول والمدلول هو الدال. فـ"كلمة"أسد" تشير إلى الحيوان الذي يحمل ذلك الاسم، الموجود في الواقع، وبالتالي لا يوجد أي لبس أو إبهام. ومثل هذه اللغة هي أقرب إلى لغة التجارب العلمية والمعادلات الرياضية والعلوم الطبيعية ولغة السوق والمصنع"[89]. في حين تغدو الألفاظ والعبارات التي تترجم نشاطات الإنسان بصورتها القيمية والدينية والذوقية، أشباه ألفاظ وعبارات لا دلالة لها، كقولنا: "إنها تبكي في قلبي مثلما تمطر فوق المدينة"، لا يوجد لها معنى دقيق واضح، ولذا فهي جملة ـ من منظور المناطقة الوضعيين ـ لا معنى لها، شبه إخبارية"[90]. بحكم أن معرفتنا يجب أن تنبع كلها من الواقع الحسي الطبيعي، وكل معرفة تبنى خارج هذا الإطار الحسي المادي تصنف على أنها معارف عقيمة، لا نفع فيها.

وإذا كانت "اللغة هي التعبير الكلامي عن الرؤية، فهي تعبير عن الفكر والعقيدة و«نية» الفعل قبل وقوعه أو

---

(89) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 144، 145.

(90) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص 145.

تسويغه"[91]. فإن طبيعة اللغة التي ترمي إليها الوضعية المنطقية هي اللغة المادية المعبّرة عن النزوع الحقيقي للفكر الفلسفي في التوجه نحو المادية. فقد "كانت الوضعية المنطقية هي البيئة التي أفرزت دوسوسير ثم استمدت زخمها منه، تطمح إلى خلق لغة جديدة محايدة رياضية"[92].

ب ـ في بعض المقولات الفكرية

لم تكتفِ النزعة المادية/ الطبيعية بالاستحواذ على المجال الفلسفي بغرض إثبات ذاتها، أو توجيه الخطاب الفكري للوضعية نحو تبني اللغة العلمية بصبغتها الواقعية التي تحرص على أن تتبلور في نسق لغوي حسي في منطلقاته، مادي في عباراته، محايد في أحكامه، يستوحي جميع مقولاته من الطبيعة/ المادة كمرجعية نهائية، وفي السياق ذاته، يعمل على قطع صلته الفكرية بالميتافيزيقا ومشكلاتها الزائفة، وإنما تعدت إلى خلخلة بعض المفاهيم الفلسفية من مواقعها

---

(91) عصام بهي، "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، رسالة مسيرية للعودة إلى الذات"، ضمن كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، المجلد الثاني، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2004، ص 313.

(92) هلال محمد الجهاد، "عين الحرّ، العلاقة بين الدال والمدلول، ووحشية النموذج المعرفي الغربي"، ضمن كتاب علماء مكرمون، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، 2007، ص 629.

المعرفية، بغية فصلها عن مدلولاتها الثابتة وإعادة صياغتها ومنحها دلالات جديدة، تنسجم أساساً مع الرؤية المادية، ورأس الأمر في هذه المقولات، مقولة: "الإله"، و"الإنسان"، و"الأسرة"، وغيرها من المقولات التي لم تسلم هي بدورها من هذا التوجه المادي.

1 ـ مقولة الإله

تذهب النزعة المادية/الطبيعية إلى العمل على فصل النشاط الإنساني وخاصة في تشكله الفكري عن المخزون القيمي المبثوث في النسيج الاجتماعي، والتعامل مع المحيط الخارجي للإنسان على أنه مجرّد وسائل تستثمر بكفاءة عالية لتحقيق غايات مادية خالصة. ولم تكتف فقط بالتوغل فكرياً داخل المذهب الوضعي بل عملت على الرفع من وتيرة الهجوم على كل ما هو ميتافيزيقي يُعتقد أنه قابع داخل المقولات اللغوية. وانسجاماً مع هذا التمشي المادي، قامت النزعة المادية/الطبيعية بمحاصرة بعض المقولات المفصلية المكونة للخطاب الفلسفي بمختلف تشكلاته ومن بينها مقولة "الإله" (المدلول المتجاوز)، التي يعتبرها المسيري "أهم الدوال في الحضارات التقليدية"[93]، التي تنظر إليه على أنه مبدأ مفارق للأشياء، يقع خارج نظام الطبيعة، ومن ثمَّ يكون

(93) المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 150.

بالضرورة متجاوزاً لها، مكتفياً بذاته ولذاته تردّ إليه جميع الأشياء ولا يردّ إليها.

بهذه القراءة المتعالية ببعدها الديني التوحيدي، أصبح هذا المبدأ المتجاوز ـ حسب المسيري ـ مرجعية لغيره من الأشياء والظواهر والعلاقات والأفكار والمعتقدات، يمنحها إمكانيات وجودية ومعرفية وأخلاقية، ويعني بالمرجعية في هذا السياق "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهي ميتافيزيقا النموذج)"[94]. وبصورة أدق، يرمز هذا المصطلح في الديانات التوحيدية إلى "الإله الواحد المنزّه عن الطبيعة والتاريخ، اللذين يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يردّ إليهما"[95].

لكن تصاعد وتزايد معدلات الحركة الحلولية (Immanence) التي تعني "أن الإله والعالم ممتزجان وأن الإله والقوة الداخلية الفاعلة في العالم (الدافعة للمادة الكامنة فيها) هما شيء واحد"[96]. تساوق معرفي مع الرغبة الجامحة

---

(94) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، الإطار النظري، المصدر السابق، ص 54.

(95) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 54.

(96) عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 182.

التي أبدتها النزعة المادية في تنزيل هذا المطلق/المفارق من موقعه المتعالي الميتافيزيقي إلى موقعه المحايث للطبيعة، فيحل فيها حتى "يتم دمج الإله بالطبيعة، وأن يصبح الكون جوهراً واحداً، بحيث أصبح الإله هو الطبيعة، والطبيعة هي الإله. إن الإله فَقَدَ تجاوزه وألوهيته وأصبح دالاً دون مدلول"[97]. ومن هنا، أضحى الخطاب المادي مالكاً لمقولات مغايرة، مثل: الروح الكلي، والمطلق، وروح التقدم، وروح الشعب، والحتمية التاريخية... الخ. لأنه سيستعين بها في إحداث قطيعة معرفية (rupture épistémologique) مع المرجعية الميتافيزيقية، وبواسطتها كذلك يُنزل مقولة "الإله" من عليائها العقدي التوحيدي، بغية إدماجها في المسار الطبيعي وفي الحِراك التاريخي، كي تتأسس الصورة الإدراكية على مرجعيات فيزيقية، وصلت أخيراً حدَّ الحكم على أن "الإله غير موجود، وأن وجوده غير مهم في عملية تفسير الكون الذي يحوي مركزه داخله"[98]. فأدّى هذا التراجع إلى تهميش مقولة الإله، وفي نهاية التحليل نفيها واستبعادها من الرؤية الإدراكية.

---

(97) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 151.

(98) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق،ص، 151.

2 ـ مقولة الإنسان

وبفعل هذا النشاط الحلولي الذي عمل على تهميش واستبعاد مفهوم الإله من البناء الإدراكي، أي من النظام المعرفي الذي يحدد للذات الإنسانية أفقها الفكري وينظم علاقاتها مع الآخر والأشياء والكون، أصبحت النزعة المادية أكثر حرصاً على سحب جميع المقولات المركزية في الخطاب الفلسفي إلى فضاء المادية، ومنها مقولة "الإنسان"، التي شكلت إلى جانب مفهوم العقل بصورته الكانطية ومقولة غائية التاريخ بتشكلها الهيغلي، مبادئ حركة التنوير الأوروبي، التي ترتقي بها إلى درجة المفاهيم القائدة لحركية الفكر الفلسفي الغربي، ومنها "أكدت مركزية الإنسان، وأنه العنصر الهام في النظام الطبيعي، فهو تجسد للمركز"[99]. أو هو بتعبير دقيق المركز ذاته، إلا أنها لم تكن بمنأى عن المسعى المادي بتوجهه التفكيكي.

ولئن كانت منظومة المسيري "تتلخص في أن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تردّ إلى ما دونها: الطبيعة/ المادة"[100]، فإن ما بدر من النزعة المادية ولايزال، يشي

---

(99) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، المصدر نفسه، ص 151.

(100) هدى العقاد، "التوحد مع سارق النار... وإنسان ما بعد الحداثة"، ضمن كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2004، ص 375.

بوجود رغبة قوية في مهاجمة مقولة الإنسان بكل مكوناتها بغية تطهيرها من الخصائص التي تجعل من هذا الكائن إنساناً، أي "تلك السمات التي تميز الإنسان كإنسان: مقدرته على التجاوز، أو انشغاله بالأسئلة النهائية الكبرى، أو استقلاله عن الطبيعة/المادة"[101]. ومشروع كهذا، يرتبط عند الفلسفة المادية برفض فكرة الاستقلال عن النظام الطبيعي وعن حركة المادة، ويلح على اندماجه الكلي فيه، من أجل أن يتساوى بصورة مطلقة مع جميع المكونات الطبيعية، وبذلك يتم تنزيله من عليائه الميتافيزيقي مع وضعه في موقعه الفيزيقي المنسجم مع خصائصه المادية، بحيث "يعرّف بأنه مجموعة من الدوافع والحاجات (البرانية) ليس لها مضمون أخلاقي إنساني وعلى أنه ليس ذاتاً جوانية لها أبعادها وأسرارها"[102].

وعندما يقدم التعريف بهذه الطريقة، بحيث نحرص فيه ومن خلاله على تجريد الكائن الإنساني كلياً من بعض الأبعاد: الأخلاقية، والجوانية، والربانية، التي تجعل منه كائناً مميزاً داخل نظام الطبيعة، وتمكنه بعد ذلك من اكتساب

---

(101) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 63.

(102) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 151.

شرعية السيادة، والاستخلاف - وِفقَ التصور الإسلامي - في الكون، والحديث فقط عن الأبعاد المادية، كالدوافع والحاجات الحيوية، ما يحوّل الإنسان وِفْقَ هذه الرؤية التعريفية إلى "إنسان اقتصادي لا يعرف في ضوء إنسانيته المتعينة، وإنما في ضوء حواسه الخمس وجهازه الهضمي ومعدلات إنتاجه واستهلاكه، ودخله ومستواه المعيشي، وعلاقات أو وسائل الإنتاج وآليات البيع والشراء... أو إنسان جسماني أو جنسي يعرف في ضوء غرائزه وحاجاته الجسدية والجنسية، ويُرد إلى جهازه التناسلي"[103].

وبهذا الاختزال المسّلط على الإنسان، الذي يؤدي إلى تلاشي جميع الأبعاد الميتافيزيقية، وبقاء الأبعاد المادية التي ستنصهر في بعد واحد،هو البعد الطبيعي/المادي، أي أن "الإنسان أصبح إنساناً ذا بعد واحد (ماركوز)، مجرد عقل أداتي رشيد يوظف الوسائل في خدمة الغايات، دون أن نتساءل عن جدواها أو مضمونها الأخلاقي أو الإنساني (مدرسة فرانكفورت)... شيئاً مجرداً من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية، وبذلك تمت إزاحة الإنسان هو الآخر عن المركز، وأصبح هو الآخر شيئاً مصمتاً، ودالاً بدون

---

(103) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 151.

مدلول، أي أن الإنسان فَقَدَ ما يميزه كإنسان، ووقع في قبضة الصيرورة، وأصبح بالتالي دالاً بدون مدلول إنساني"[104].

ومؤدى هذا التحليل أن يفتقد الدال/الإنسان جميع الصفات التي ينبني عليها المدلول، كي يغدو المدلول أجوفَ فارغاً من المحتويات الإنسانية، ويحيل دوماً إلى ما هو طبيعي/مادي، وتكون الصورة المادية بذلك، قد اكتملت بعد استبعاد مقولة الإله من مجال المفارقة، مع إدراجها ضمن النسق الطبيعي/المادي، ثم إفراغ مقولة الإنسان من حمولتها الميتافيزيقية.

3- مقولة الأسرة

ثم انتبه الفكر المادي بعد ذلك إلى مسألة " الأسرة "باعتبارها مقولة أساسية تترجم حرص الإنسان على ربط ذاته بالغير في إطار أخلاقي، يسعى من خلاله إلى تنظيم رغباته المادية والمعنوية، وقام في السياق ذاته بمحاصرة هذه المقولة، ثم تفكيك المحتويات الكامنة في متن الدال، حتى إنه فَقَد القدرة على ضبط الإشارة، فظهرت "أشكال بديلة من الأسرة (أسرة من رجل واحد وأطفال - امرأة، وامرأة وأطفال... الخ.)[105].

---

(104) عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(105) عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 58.

وهنا يصبح الدال بدون مدلول محدد، فعندما تختفي الأسرة، يدخل الإنسان مرحلة جديدة ضمن مساره المادي، بحيث يضمحل لديه الإحساس بالغير، ويزداد تمركزاً حول ذاته ومنفعته ومآربه الشخصية لأنه "مع ضمور النزعة الطوباوية واختفاء الأسرة كآلية لنقل القيم وإعلاء الرغبات يتزايد السعار الجنسي عند الأفراد، ويزيد من حدته قطاع اللذة، الذي يعمل على هدم القيم الأخلاقية وإشاعة القيم الاستهلاكية التي تصبح المعيار للحكم على الإنسان"[106].

وكنتيجة لهذا التفكيك، التي طالت الانتماءات المتعددة للذات الإنسانية، كانتمائها إلى تنظيم اجتماعي مسيج بمنظومة أخلاقية، أصبح "كل ما هو إنساني يردّ في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى المادة، فكل ما هو إنساني إن هو إلا مادي"[107]. فالإنسان/الفرد الذي يعرّف مادياً أضحى في المركز من التفكير الفلسفي، لكن وفق التصور المادي الذي يختزله في بعدٍ واحدٍ هو "البعد الاستهلاكي" الذي ينصت فقط إلى صوت الجسد بمتطلباته الحسية المتنوعة.

الشيء الأساسي في هذه الدراسة التحليلية لرؤية فرديناند

---

(106) عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر نفسه، ص58.

(107) عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر نفسه، ص58.

دوسوسير الألسنية، هو قدرة المسيري على تقديم مقاربة تراهن على تجسيد ميزة الشمول في طرحها، مبتعدة قدر المستطاع عن الطروحات التبسيطية، الاختزالية، التي تبحث في الأجزاء باعتبارها عناصر متناثرة ومنفصلة، بمعنى أن تسعى المقاربة إلى التعامل معها على أنها شتات فكري ينتظم في كل فلسفي، يمنح له معناه ودلالته.

وانطلاقاً من هذا المسعى التركيبي، اهتم المسيري أثناء اشتغاله التنقيبي لإشكالية الدال والمدلول بربط هذه الإشكالية بالسياق الحضاري للفكر الغربي. ومن ثمّ الذهاب نحو الآثار التي أحدثتها إشكالية لغوية، كان الاعتقاد بها يدور في إطار هامشي، لذا كانت مقصورة فقط على أهل الاختصاص، ومن خلال ضبط آثارها، استطاع المسيري أن يثبت بقراءته التحليلية مدى خطورة هذه الإشكالية على الفكر الفلسفي الغربي، فعندما أعلن دوسوسير، عدم وجود علاقة ضرورية تتحكم في بناء الدال وتكوينه بعيداً عن خصائص ومميزات الأشياء، كان يؤكد في الوقت ذاته طبيعة الاعتباطية للعلاقة التي يجب أن تقوم بين الدال والمدلول داخل العلامة اللسانية، ومن رحم هذه الصفة انفصل المدلول عن الدال الذي يكون مختلفاً عن دال آخر، مع القطع المعرفي بالأشياء.

من هذه الثغرة اندس العقل المادي، وبدأ في استثمارها معرفياً انسجاماً مع رؤيته الفلسفية، بحيث تَمترَسَ أولاً، في الخطاب الفلسفي واختار النموذج الوضعي المنطقي، الذي راهن على تحليل اللغة العامية والعلمية من أجل تنقية اللغة من العبارات غير العلمية أو ما يسمى بأشباه القضايا، وفي الأخير، لكي تكون النموذج/المثال لأي لغة علمية؛ وبعد ذلك بدأ هجوماً على مقولاتها الحاملة لمعانٍ ودلالات ميتافيزيقية، بغرض تطهيرها منها، والإبقاء فقط على أبعادها المادية، مثل مقولة: الإله، والإنسان، والأسرة، واستبدالها بمقولات أخرى ذات توجه طبيعي/مادي، كمقولة روح التاريخ، ووسائل الإنتاج، والجسد، والجنس... إلخ.

وفي خاتمة المطاف التحليلي، يمكن القول إن العقل المادي/الطبيعي راهن على هذه الإشكالية اللغوية، بغية نشر رؤيته المعرفية في متون الخطاب اللغوي بمختلف تشكلاته وتمظهراته، لغاية إستراتيجية، هي العمل بكل جدٍّ ومثابرة على إسقاط المشروع الإنساني، من خلال الهجوم على محتويات اللغة الإنسانية، وذلك بإسقاط شبكتها المقولاتية الميتافيزيقية واستبدالها في السياق ذاته بمقولات مادية، تسعى إلى مَوضعة الإنسان داخل رؤيتها الفكرية بمرجعيتها الطبيعية.

3 ـ النموذج المابعدحداثي: الأفق التفكيكي

تمهيد

الشيء الأكيد حتى الآن، بعد الاشتغال التحليلي الذي مارسه عبد الوهاب المسيري على أطروحة دوسوسير اللسانية، هو كفاءة العقل المادي/الطبيعي في استغلال مبدأ الفصل الذي أقره دوسوسير بين الدال والمدلول، بحيث منح لأي لسان حرية مطلقة في تسمية الأشياء دون التزام منه بمميزاتها الأنطولوجية، والذي بفضله أصبحت جميع الدوال أو العلامات اللسانية اعتباطية، لا يربطها أي رابط مادي أو طبيعي بمدلولاتها. وتمظهر هذا الاستغلال في استحواذه على الدوال والعمل على شحنها بمحتويات مادية، بعد أن أفرغت من مضامينها السابقة ذات الطابع الإنساني، دون الاكتراث بالخصائص المكونة للدال/ الإنسان. غير أنه وبالرغم من تزايد متتالية هيمنة العقل المادي/الطبيعي على مناحي الفكر الفلسفي الغربي وقدرته أيضاً على النفاذ إلى أعماقه المعرفية، إلا أنه لم يرضَ على وجه الإطلاق بهذه المكاسب الفكرية، بحيث استمر في مشروعه الإستراتيجي الذي يبتغي منه تطهير الفكر الغربي من الرؤى الميتافيزيقية أولاً، ثم تعويضها بمنظورات مادية/ طبيعية ثانياً.

ووجد ضالته الفكرية، التي ما فتئ يبحث عنها،في صلب المشروع الفلسفي الذي دشنه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004) وخاصة عندما تبنى "طريقة"، "إستراتيجية"، "منهج"، "رؤية"، يمكن تسميتها "بالتفكيك (Déconstruction)" والذي يرمي، في صورته الإجمالية، إلى إخضاع الخطاب الفلسفي الغربي بأنساقه المتعددة، مثل نسق أفلاطون المعرفي، وبناء هيغل الجدلي، ورؤية مارتن هايدغر الوجودية إلخ... إلى نشاط معرفي يحرص على تفكيكها إلى عناصرها المكونة لها، بغية تعقب العناصر الميتافيزيقية التي تسكن في صلب هذه الأنساق، ولا يستثني منها حتى الأنساق التي ندبت نفسها لمحاربة التصورات الميتافيزيقية، لأنها ـ بصورة أدق ـ مازالت تحتفظ بها في جوفها الفكري، بطريقة تكون في غالب الأحيان لاواعية بمساراتها ومسالكها وتعقيداتها، وفي الوقت ذاته بأساليبها في التموقع والتخفي والظهور.

استناداً إلى هذه الرؤية المعادية بطبيعتها للميتافيزيقا، والتي تسعى جاهدة إلى اقتفاء آثارها في جميع الأنساق الفلسفية دون أن تستثني منها أحداً، اجتهد جاك دريدا في تبني إستراتيجية هجومية مسكونة بهاجس تفكيكي، لجأ إليه بعدما لاحظ عجز الأساليب الكلاسيكية في فضح الممارسات الميتافيزيقية الثاوية في جوف هذه الأنساق، لأنها التزمت

على صعيد المعتقد بشرط معرفي يركز جل جهوده النقدية عند حدود الظاهر منها، ولا تجازف على صعيد الممارسة باختراق بنيتها الداخلية فتجمدت عند حدوده، ولم تتخطاه. فـ"تفكيك الميتافيزيقا لا يقتضي الوقوف" خارجها "ولا أن تقوم بتوزيعات بسيطة بين النصوص. إن "الحدّ" (Limite) بين ما هو ميتافيزيقي وما هو لا ميتافيزيقي يمر داخل كل نص، وبصفة نوعية بالنسبة لكل واحد من تلك النصوص"[108]. وبهذا التوجه الحفري للنصوص المشكلة للفلسفة الغربية، يحرص التفكيك على عدم البقاء خارجاً، بل يسعى بعزم لا يعرف الكلل، إلى اقتحام هذه القلاع الفكرية والإقامة داخلها.

وبصورة أدق، فإن "حركات التفكيك لا تتوسل بُنَى الخارج. إنها ليست ممكنة ولا ناجحة ولا تُحكِم تسديد ضربتها إلا بسكناها داخل هذه البنيات"[109]. ومن الملاحظ أن هذه البنيات تتجلى بشكل حسي واختباري في متون النصوص الفلسفية باعتبارها نسوجاً لغوية كتابية بامتياز، تحمل في داخلها الصرح الفكري لأي نسق فلسفي، وكأن

---

(108) سارة كوفمان - روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا -واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 1994. ص 75.

(109) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1988، ص 126.

النص هنا يجسد مادياً حضور النسق في فضاء التفكر والفهم والاستنتاج، ملاحظة دفعت بجاك دريدا إلى الاشتغال على النص الفكري بمكوناته المتعددة وفي مختلف تمظهراته الأدبية التاريخية، الدينية والفلسفية، جاعلاً منه النقطة/النواة التي يدور فيها ومن خلالها نشاط التفكيك.

فالتفكيك هنا، لا يمارس نشاطه في الفراغ، وإنما يتوجه صوب النصوص كموضوع مادي حسي، ينطلق منه التفكيك من أجل العمل على خلخلتها وتفتيتها.

غير أن التفكيك لم يكتف بخلخلة النصوص وتفجيرها من الداخل، بل انتقل إلى مرحلة أخرى تتمثل في تفكيك بعض المقولات المفصلية في أي خطاب فلسفي مثل مقولة اللغة، والكتابة، والاختلاف، والأثر، والصوت، والمعنى، والعلامة، والحضور، والعقل، ومركزية العقلية، مركزية الصوت... إلخ، متبعاً أسلوب القلب (Interversion)، كونه الأسلوب الأفضل ـ في نظر دريدا ـ للقضاء نهائياً على الميتافيزيقا وطردها من مجال الفكر البشري.

من هنا نتساءل: كيف ساهم التفكيك في تثبيت وتعزيز الرؤية المادية/الطبيعية في الخطاب الفلسفي الغربي؟ ولماذا انتهى التفكيك نهايات مادية؟ وما هي المسوغات الفكرية التي تم بموجبها القضاء على فكرة المدلول "المعنى" واستئصاله من تركيب وبناء "العلامة"، والإبقاء فقط على الدال الذي لا

يحيل إلى مدلول وإنما إلى دال آخر؟ وهل هذه الصيغة العملية والتي يسميها المسيري تراقص الدوال، كفيلة بتوطين النزعة المادية؟

3 . 1 ـ أطروحة جاك دريدا التفكيكية

3 . 1 . 1 ـ مسألة اللغة مقاربة تفكيكية للمفهوم

بالرغم من الفارق الفكري الذي تحاول التفكيكية صُنعه وإيجاده بينها وبين باقي المذاهب الفلسفية، إلا أنها تبقى وفيّة ومخلصة لممارسة مركزية في أي نشاط فلسفي ألا وهي: الاشتغال على المفاهيم اشتغالاً يأخذ منحى التقعيد، والضبط، والمراجعة والمساءلة، حتى يتسنى لها نسج شبكة مفاهيمية تسعفها لاحقاً في بناء رؤية، تستند إليها في غربلة النصوص وتفتيتها. ومن بين المفاهيم التي طاولتها ممارسة "القلب"، مقولة "اللغة" بِحُسبانها مفهوماً يستبطن رؤيتنا للوجود. فـ"اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم وهي التي تصنع الفلسفة والعلم والميتافيزيقا"[110]. من هذا المنظور رفض دريدا التصورات السابقة لمفهوم اللغة بحكم ارتباطاته الجذرية بعلاقات قوية ومتينة مع الرؤى الميتافيزيقية،

(110) عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد، سوريا، الطبعة الأولى، 1991، ص 95.

ورفضه يعني صراحة الدخول في معركة يشتبك فيها مع بعض الرؤى الفلسفية التي صاغها الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831)، الذي يعتبر "غريم دريدا وخصمه المعلن، وأن عقلانية الأول بوصفها رمزاً للكمال الميتافيزيقي، هي القلعة التي ينبغي اقتحامها وتهديم صرحها سبيلاً لقتل السلطان وإنزال الأفكار من عليائها"(111).

أما الغريم الحقيقي لجاك دريدا وخاصة في ما يرتبط بمسألة اللغة، والذي استفاد كثيراً من عدائه، فهو العالم الألسني فرديناند دوسوسير، بحيث تؤكد جميع الأبحاث والدراسات "إفادة جاك دريدا من المصادر والفرضيات الأساسية لعالم اللغة السويسري تحديداً، إفادته من مبدأي، اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، وانتفاء القيمة الذاتية للعنصر اللغوي"(112). وبفضل هذا التقاطع الفكري، أمكن لجاك دريدا أن يبلور تعريفاً على قدر كبير من الطرافة وعلى درجة عالية من الإبداع لمقولة "اللغة".

والآلية التي اعتمد عليها دريدا في صياغة وبناء هذا التعريف هي آلية الاستبدال الاصطلاحي، فإذا كانت اللغة تصدق ـ كما هو معروف ـ على عناصر محددة مثل النشاط

---

(111) عادل عبد الله، المرجع نفسه، ص 18.

(112) عادل عبد الله، المرجع نفسه، ص 37.

الفكري والممارسة الواعية المتجلية في الكلام والصوت... فإن فلسفة دريدا تُصِرُ وتُلِحُ على ضرورة أن تسمى الأشياء بمسمياتها، واللفظ المناسب لها هو "الكتابة (écriture)" حيث يلاحظ دريدا أن "تسمية "لغة" كانت تطلق على كل من الفعل والحركة والفكر والوعي واللاوعي والتجربة والعاطفة إلخ... وها نحن نواجه اليوم نزوعاً لإطلاق تسمية "كتابة" على هذه الأشياء جميعاً وسواها"[113]. والغرض الأساسي من هذا النشاط الاستبدالي هو إحداث "قطيعة معرفية" مع الرؤى السابقة الحاملة لخلفيات ميتافيزيقية، والتي وجدت في مصطلح "اللغة" وعاءً مناسباً تصب فيه منظورها الخاص، وبالتالي يكون الاستبدال حركة لغوية أولاً، وفكرية ثانياً، نتخلص بها من لفظ مازال في وضع الارتباط مع الفكر الميتافيزيقي.

وبذلك يكون الفكر ملتزماً، حسب تصور دريدا، إذا أراد أن ينفصل عن الميتافيزيقا (Métaphysique) باستعمال مصطلحات ذات طابع مادي خالص كالكتابة مثلاً، وذلك للأسباب التالية:

أ ـ إذا كانت للكلام أسبقية منطقية على حساب الكتابة، بمعنى أننا نتكلم ثم بعد ذلك نلجأ إلى صياغتها كتابياً، فإن

(113) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، ص 107.

للكتابة أسبقية أنطولوجية، لأنها "تسبق الكلام، إذا أخذنا "الكتابة" بمعناها الواسع لتشمل أيّ شكل أو صيغة للغة غير حاضرة مباشرة في أذن السامع، لكنها مخطوطة بشكل ما في ذلك الذهن"(114). بمعنى أن لحظة البدء الأنطولوجية الحقيقية، لا تنسب إلى الفكرة الخالصة العارية والمتجردة من اللفظ، بل تنسب إلى الكتابة التي تمتلك المقدرة على إيجاد المعنى وصنعه. فـ"الكتابة تخلق المعنى بصياغتها إياه، بإبداعه في نقش، في ثلم، في بروز، في سطح نريد أن يكون قابلاً للإيصال إلى ما لا نهاية له"(115).

ب ـ ومنه يمكن أن نعتبر مع دريدا أن الكتابة هي الأصل، وتسبق وجودياً جميع الأفكار والمعاني والرؤى، فالذي يُبنى ويتكون أولاً، في هذا المعمار هو الدال بصيغته المكتوبة، بحيث يكون "كل دال، وفي المقام الأول الدال المكتوب"(116). وهو بذلك يخالف الرؤية السابقة التي كانت تعتبر الدال مجردّ تمشٍ خطي يأتي بعده ليترجم المدلول، الموجود مسبقاً في ذهن الإنسان، بحيث ينكر تماماً وجود

---

(114) جون أي جوزيف، نايجل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، المرجع السابق، ص 290.

(115) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المرجع السابق، ص 144.

(116) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المرجع نفسه، ص 111.

المدلول "الذي بالنسبة إليه، مجردّ وهم ابتكره البشر لكونهم أوجسوا خيفة من مواجهة عواقب التصور المادي للغة"[117].

ج ـ هذا يعني أن الدال في حدّ ذاته لا يستبطن أي معنى أو مدلول، فهو دال مجردّ منه، دال للدال فقط، وليس دالاً لمدلول يأتي بعده ويشير إليه ليكونا في نهاية المطاف "علامة لسانية"، إذ من حيث البدء "ليس ثمة "علامة" لغوية قبل الكتابة"[118]. وهذا الرفض نابع من رؤية دريدا التي تعتبر أن أي طرح فلسفي يحاول أن يبني نسقه الفكري استناداً إلى وجودها، هو في صميمه طرح ميتافيزيقي يحافظ دوماً على التقسيم الثنائي الأفلاطوني للفكر، فالعلامة اللسانية تتكون من طرفين هما: الدال والمدلول. فـ"مفهوم العلامة يستطيع دائماً التمييز في داخله بين كل من "المدلول" و"الدال" حتى إذا كان ذلك باعتبارهما ـ تقريبياً، وكما عبر عنه دوسوسير ـ وجهين لعملة واحدة. إن هذا المفهوم للعلامة، يظل مقيماً في الانحدار "النسبي" لهذه التمركزية اللوغوسية التي هي تمركز صوتي أيضاً"[119].

د ـ وإذا كان وجود المدلول "المعنى" في جوف العلامة يدل على وجود بعض المفاهيم الميتافيزيقية كالحضور،

---

(117) ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، المرجع السابق، ص 195.

(118) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، المرجع السابق،ص، 114.

(119) جاك دريدا، المرجع السابق، ص 111.

والأصل، والصوت، والإرادة، والاستعارة، واللوغوس، والمركز، والبداية، والمرجع، والنقاء، ولأن الأخذ به يعني بصورة أكثر دقة "الأخذ بالتفريق بين المحسوس والمعقول"[120]. والفرق بينهما يعني أيضاً، "أن يكون هناك مدلولاً متعالياً حتى يكون الاختلاف بين الدال والمدلول مطلقاً في مكان ما، ومتعذراً على الاختزال"[121].

فإن استئصال هذه المفاهيم يمر حتماً ـ وبالضرورة ـ عبر ممارسة عملية ترمي إلى القضاء على المدلول والإبقاء فقط على الدال وحده، الذي لا يدخل في علاقة أخرى مع مدلول وإنما ينخرط في ارتباط لساني مع دال آخر، وهكذا تصبح الكتابة شبكة من الدوال، لا صلة لها بالثنائيات التي تحكمت لمدة طويلة في مسار حركية الفكر الفلسفي الغربي ومن بينها: الله /الإنسان، والظاهر/الباطن، والجوهر/العرض، والداخل/الخارج، والمبنى/المعنى، والمادة/الروح، والجسد/النفس، والثبات/التغير، والوحدة/الكثرة، والفكر/اللغة، والوجود/العدم، والتجاوز/الحلول، والدال/المدلول، والحسي/الإدراكي، والحضور/الغياب، والأصل/التابع، والطبيعة/الثقافة، والذات/الموضوع... إلخ.

هـ ـ وعندما يتم الاعتراف نهائياً بالدال كمكون أوحد

---

(120) جاك دريدا، المرجع نفسه، ص 113.

(121) جاك دريدا، المرجع نفسه، ص 121.

ووحيد في فضاء "الكتابة" يغدو الدال بعد ذلك حاملاً لبعض الخصائص والمميزات، وخاصة إذا تحدثنا عن الدال الأول والذي يعني به دريدا الدال/الأصل. وميزته الأساسية المعبرة عن حقيقته، هي التوحد وجودياً مع الغموض والالتباس والابتعاد عن الصفاء والوضوح، فالتلوث هو الصفة التي تلازمه منذ بداية تشكله الجنيني إذْ "ليس ثمة أصل محض وأن الأصل يبدأ بالتلوث والاستبعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل"[122]. فالتشكل الأولي ينبني على المتناقضات الثنائية الكامنة في الدال، والداخلة من حيث المبدأ في تكوينه مما دفع بدريدا إلى وصفها بـ"سمات الملتبس وهكذا فإن:

1- الأثر (la trace) ليس هو الدال/وهو ليس المدلول (أفلاطون) وهو ليس الحضور كما أنه ليس الغياب.

2- الفرمكون (Pharmakon) ليس هو السمّ/وهو ليس الدواء ولا الترياق. وإنما هو الاثنان معاً (أفلاطون).

3- الكادر (Paregon) الحافة أو الحاشية: ليس الداخل/ وليس الخارج. وإنما هو هما معاً"[123].

---

(122) عادل عبد الله، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، المرجع السابق، ص 78.

(123) عبد العزيز بن عرفة، "دريدا في سطور، موجز التفكيكية والاختلاف"، كتابات معاصرة، العدد 25، أيلول/سبتمبر - تشرين الأول/أكتوبر، 1996، بيروت، ص 9.

و ـ من رحم هذه الثنائية المتأصلة في بنية الدال، ينبثق مفهوم "الأثر" الذي يعمل على استئصال فكرة "الأصل" من نظام الكتابة، فالدال ليس أولاً، وليس ثانياً، بل هو أول وثانٍ في الوقت ذاته، يحيل إلى المعنيين المتناقضين، ولا يمكن ـ من منظور دريدا ـ الحسم في مسألة أصوله اللغوية. يقول جاك دريدا في كتابه: في \الغرا\ماتولوجيا *(De la Grammatologie)* ما يلي: "الآثار ليس فقط غياب الأصل، إنها تعني هنا أن الأصل لم يغبْ ولا أنها كانت لا أصل لها، الأثر هو الذي أصبح أصل الأصل"[124]. أي أنه يحمل في جوفه أثراً لدال سابق ويشير إلى دالٍ لاحق هو بدوره أثر، فيستحيل على الإنسان، وِفقَ هذا التمشي أن يمسك بالمعنى الحقيقي لأي دال، وأن يقف عند حدود اشتغاله الدلالي، فهو بحكم تركيبيته الأنطولوجية زئبقي يفلت من إمكانية القبض على المعنى ومشتقاته الميتافيزيقية الأخرى كالحضور والهوية.

ز ـ فالأثر، بهذه الصفة، هو الحركة الناظمة لحركة الدوال داخل نسيج الكتابة، بحيث يكون كل دال بالضرورة حاملاً للآثار التي تتركها باقي الدوال الأخرى، عندما يدخل معها في نسج نص ما. من بين هذه الدوال التي اشتغل عليها

(124) Jacques Derrida, *De la grammatologie,* . Minuit, 1967, p, 90.

دريدا اسم هيغل "إنه اسم شديد الغرابة. مشتق من كلمة نسر (Aigle) ومن هذه المفردة (نسر) يرث دلالة الهيبة والسلطان الجديرين تجاه مجد أمبراطور عرّفنا به التاريخ. ودائماً بخصوص الاسم، ولكن حسبما ينطق به الفرنسيون هذه المرة، فإن حروفه تنشطر إلى نصفين فمنها ما يعني الزجاج (glace) كمرآة عاكسة، ومنها ما يعني الجمود (gel). ثم أليست فلسفة هيغل عبارة عن جليد تيبس وتجمد كالزجاج"[125]. وبالطريقة ذاتها اشتغل على دال أساسي هو "الاختلاف" الذي يعتبر في نظر دريدا الخصم العنيد لمفهوم "الهوية"؛ وأظهر أن هذا الدال بدوره يسكنه التناقض أو الاختلاف. وهو مختلف في عمقه يحتوي على الدال الأول والدال الثاني؛ فهو من جهة نقرأه باعتباره دالاً يتحدث عن ما هو مغاير للهوية، ومن جهة أخرى، هو دال يتحدث عن معنى الإرجاء، أي إرجاء المعنى الأصلي الذي يوجد في جوف الدال، وبالتالي يحيل إلى معنى "الأثر".

ح ـ ويستمر هذا الاشتغال، الذي يرمي إليه دريدا، في التجلّي عند قيامه بتحويل لفظة الاختلاف في حدّ ذاتها والقيام بفعل الاستبدال على مستوى الصيغة الكتابية للفظ، حيث إنه "تحت طائلة هذه الحال لوضع الهوية من حيث

---

(125) عبد العزيز بن عرفه، دريدا في سطور، المقال السابق، ص 11.

علاقتها بالاختلاف الذي يتضمن معنى الإرجاء ويفيد معنى الأثر،اضطر جاك دريدا إلى تحوير المفردة (différence) إلى (différance) مفيداً من منطق هذا التحويل الذي يمنح اللاحقة (ance) معنى الفعل وطاقته"[126]. والتحويل الذي مارسه دريدا تمّ على مفردة الاختلاف من زاوية الكتابة إذ يجب التنويه بأن التحوير "جرى في شكلها الكتابي ولأنها تلفظ بذات الطريقة سواء أكانت مكتوبة بشكلها الأصلي أم بتحوير دريدا لها"[127]. وتغدو في اللسان العربي بهذا الشكل الاخـ(ت)لاف، أي أن الدال يقرأ بطريقتين: طريقة ترمي إلى الاختلاف مع الآخر، وأخرى تؤجل وتخلف المعنى، فيتعذر على الإنسان الإمساك بالمدلول الذي هو مؤجل دوماً، ضمن أفق تعدد السياقات اللانهائية. فلا "يوجد بالنسبة لدريدا لا حضور ولا إقامة، بل حركة، فسحة، هجرة بدون رجوع، علاقة ليس بالذات ولكن بالآخر، ليس بالحياة ولكن بالموت"[128].

ط - في حدِّ هذه المساءلة اللسانية، والتي هي محملة

---

(126) عادل عبد الله، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، المرجع السابق، ص 90.

(127) عادل عبد الله، المرجع نفسه، ص 102.

(128) سارة كوفمان - روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة دريدا، المرجع السابق، ص 32.

برؤية فلسفية ترمي إلى إعادة النظر في المنظومة المعرفية للفكر الفلسفي الغربي، بغية تنقية هذا الفكر من شوائبه الميتافيزيقية، عبر ممارسة تشتغل على اللغة باعتبارها المعقل الأخير للميتافيزيقا، لأنها "الوسط الذي تجري فيه لعبة الحضور والغياب"[129]. غير أن هذا الاشتغال على اللغة بحاجة ماسة إلى مطارق معرفية تعمل على تفتيتها ومضاعفة الصدع الموجود فيها أصلاً، جمعها جاك دريدا في كلمة واحدة هي التفكيك (Déconstruction). فما علاقة التفكيك كممارسة بتمظهرات وتجليات العقل المادي / الطبيعي في الفلسفة الغربية المعاصرة؟

3. 1. 2 ـ رهان التفكيك

من هذا المنظور الفلسفي لجاك دريدا، الذي ندب نفسه لمهمة أساسية ومركزية تتمثل في القطع كلياً مع المفاهيم والمقولات المحملة برؤى ميتافيزيقية مثل مقولة الحضور، والحقيقة، والصوت، والمعنى، والذات، واللوغوس، والعلامة، واللغة، والمماثل، والمركز، والأصل، والمرجع، والإبداع، والعبقرية... إلخ واستبدالها برؤية فلسفية تجتهد في

---

(129) جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة، فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2005، ص 34.

أن تستعمل مقولات ذات مرجعية طبيعية/مادية مثل توظيفها لمقولة "الكتابة" عوض مقولة "اللغة" والدال عوض لفظ العلامة، والقضاء نهائياً على المكونات اللفظية التي تتمترس فيها الميتافيزيقا باعتبارها مخابئ فكرية مثل مفهوم، المدلول المعنى، فإنه من المؤكد أن الدال المكتوب هو المكون الأساسي لأي خطاب فلسفي يستقي وجوده من الكتابة، فتتمظهر مادياً في النص (Texte)؛ فـ"النص هو الإنجاز المادي للكتابة"[130].

وهذا التعانق الوجودي بين الدال والنص، نظراً لكون النص نسيجاً لفظياً من دوال هي من حيث المنطلق دوال مسكونة بالاختلاف في صميمها وبالإرجاء من زاوية اشتغالها عبر مسارها الكتابي، وبتلونها الدائب لكونها تتكيف مع سياقاتها المتعددة والمتغيرة من سياق إلى آخر، يؤدي في نهاية المطاف إلى التيقن من عدم إمكانية القبض على معنى ثابت، لأن "تبديل الكلمة البارع على يد دريدا ـ الذي تحقق بطريقة تحرم الكلمة من المعنى الثابت خارج السياق المتغير والقابل للتفسير بشكل لامتناهٍ ـ يقوض إصرار دوسوسير على

(130) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف،الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، 2008، ص 206..

أن اللغة مسيطر عليها اجتماعياً لغرض تعزيز المعاني المحددة"[131]. وبالرغم من مدى صلابة هذه الرؤية ومتانتها فإن دريدا لم يبرح بعد أفق القطع معها، لأنه على إيمان بقدرة الميتافيزيقا على التخفي مستعملة أساليب متعددة، تتوارى خلف المقولات اللغوية، رأس الأمر فيها مقولة الحضور.

مقولة يعتبرها دريدا من أعقد وأصعب المقولات الميتافيزيقية التي ستكون عصية على الهدم والتقويض أو الاختراق، لذا وجب الالتجاء إلى أسلوب التفكيك بغية رجّها من الداخل. فـ"الحضور سيكون الهدف المعرض باستمرار لانتقاد دريدا، الهدف الأكثر صموداً، الذي يستحيل تدميره مباشرة، ولكن تفجيره من الداخل بخلخلته وعرض نظام جذوره"[132]. وبحكم أن النص هو الفضاء الطبيعي الذي يتحرك فيه مفهوم الحضور، فإن محاصرة هذا المفهوم المتخفي في الطبقات العميقة للغة الإنسانية، يجب أن يمرّ أولاً، عبر الاقتراب من النص من زاوية التكون الأولي، وفي الوقت ذاته الوقوف معرفياً على الطريقة التي تكون بها النص

---

(131) جون أي جوزيف، نايجل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، المرجع السابق، ص 290.

(132) سارة كوفمان،روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، المرجع السابق، ص 14.

الفكري، فنجد أن النص توحد في رحمه مع التفكيك، فليست "التفكيكية ـ على وجه التحديد ـ شيئاً يفعله المحلل بالنصوص، بل هي شيء تفعله النصوص ويقوم المحلل بالكشف عنه"[133].

فعندما يتكون النص من دوال تتميز بانبنائها على الثنائية المتناقضة وعلى فكرة الاخـ(ت)لاف، الذي يشير إلى معنى الأثر الساكن في عمق أي دال، فإنه سرعان ما تنتشر هذه الخصائص في نسيج النص، فيصبح نصاً مشبعاً بمعاني الاختلاف والإرجاء (Ajournement) والكتابة والأثر؛ وهي مفاهيم "مزيتها أنها لا تفتكر المعنى إلا داخل الحيزّ الفعلي ـ الإجرائي للنصوص. فالنص يعني بنية اختلافية"[134]، نتعامل معه ـ وفق رؤية دريدا ـ بذات الأسلوب الذي تكون به النص وهو "التفكيك". فهو "أصل كل نص، منخرط في تقنياته الكتابية والبلاغية. كل نص مكتوب إنما يفكك ذاته بذاته لأنه يثبت ذاته بنفيها ويستعرض حقائقه بإلغائها"[135]. فالتفكيك ليس أسلوباً خارجياً، فُرِضَ على النص، بل هو

---

(133) جون أي جوزيف، نايجل لف، تولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، المرجع السابق، ص 285.

(134) عبد العزيز بن عرفة، دريدا في سطور، المقال السابق، ص 7.

(135) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 157.

إستراتيجية وُلدت معه، أي في اللحظة التي انبثق فيها النص وجودياً، لذلك يأمل دريدا في الإقامة داخل النص الإنساني الذي يتضمن جميع الأشياء المكونة للعالم، إذْ من المؤكد أنه "لا وجود للعالم خارج النص ولا وجود للنص خارج العالم"[136]. إقامة تبتغي تفجيراً للنص من الداخل.

ومن أجل أن تتجسد هذه الإستراتيجية التفكيكية، سعى دريدا إلى استثمار بعض الممارسات الإجرائية التي أعارها اهتماماً كبيراً، محولاً إياها إلى معاول معرفية تعمل على تفكيك النص، مثل تأكيده على الهوامش الموجودة فيه، وعلى الكتابة أكثر من اللغة ومشتقاتها من كلام وصوت ومعنى، وعلى الدال المكتوب فقط، مقصياً فكرة المدلول من مجال اشتغاله، لكي يصل أخيراً إلى استئصال فكرة الحضور، أي حضور الذات الإنسانية بأبعادها العقلية والفكرية في تحديد مسار الفكر الفلسفي. ويصبح النص في هذا المقام بدون لوغوس سابق ومركز ثابت وفكرة محورية، ويسقط النص في التشظي والتشتت فيتبعثر المعنى في النص، بحيث تتعدد المراكز وتتغير وتتبدل، ويتشابك النص مع باقي النصوص في تناص يتضاعف باستمرار، ويرفع من صعوبة القبض على المعنى الواحد أو الوصول إلى جوهره وحقيقته.

---

(136) محمد شوقي الزين، المرجع نفسه، ص 157.

في خاتمة المطاف التحليلي، يمكن القول: إن المبتغى الأساسي من التفكيك هو تطهير الفكر الفلسفي من شوائب الميتافيزيقا، عبر تغيير منظومة مفاهيم الرؤية الفلسفية الغربية التي غرقت في خطاب يتبنّى مقولات ماورائية، واستبدالها بأخرى طبيعية/مادية مثل مقولة: الكتابة، والدال، والنص، والتناص (Intertexte)، وتناثر المعنى وتعدد المراكز داخل النسيج النصي، ومن هنا، "تشكل نظرية دريدا العامة في الكتابة نظرية عامة للنزعة المادية"[137].

2.3 ـ أطروحة المسيري: العقل المادي والمسعى التفكيكي

انطلاقاً من هذا الفرش التحليلي لأطروحة الفيلسوف جاك دريدا خاصة من حيث تمفصلاتها الرئيسة ومن جانب مكوناتها المعرفية، بدءاً بما فعله بمصطلح اللغة الذي أضحى ـ بفضل ممارسة استبدالية ـ يعني وفق رؤيته "الكتابة"؛ ومنه دشن دريدا خطاباً مادياً ينصب على تفكيك النصوص الفلسفية والأدبية وحتى الدينية، من أجل الحفر في البنيات العميقة للفكر الغربي واستكشاف محتوياتها الدفينة الكامنة في أعماقها. وفي سبيل ذلك، يتوسل دريدا مجموعة من العبارات والمقولات التي أفرغت من محتوياتها

---

(137) ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، المرجع السابق، ص 212.

الميتافيزيقية ومن رواسبها السابقة ذات الطابع التاريخي والمعرفي المحددة بشكل مسبق وقبلي، كالاخـ (ت)لاف، والأثر، وتناثر المعنى، وتعدد المراكز، وانعدام الحقيقة، وقتل سلطة الأب، واختفاء الذات... إلخ.

وعلى هدي هذا الفرش المعرفي، سعى المسيري إلى تقديم قراءة مشبعة بروح اجتهادية، ركز فيها على تنزيل هذه المقاربة التفكيكية منزلها وموضعها الحقيقي داخل المسار العام للفكر الفلسفي الغربي، بغية فهمها في سياقها العام حتى ندرك ونقف على الأسباب التي دفعت بالفلسفة الغربية في توجهاتها ما بعد الحداثية إلى الإعلاء من قيمة التفكيك معتبرة إياه أحد سماتها الرئيسة. إذ يمكن القول: إن "ما بعد الحداثة هي الرؤية الفلسفية العامة. أما التفكيكية فهي بالمعنى العام أحد تجليات وأهداف هذه الفلسفة"[138]. ولئن كان المسيري يتوجه صوب الوقوف على المكونات المعرفية للتفكيك، فإنه وفي الوقت ذاته، يبقى ملتزماً بمسعاه الفكري المتمثل في ربط الرؤى الفلسفية بالتوجه العام الذي يتحكم في سير الأفكار وحركيتها، أي بالانتظام في تعاليم البراديغم (Paradigme) "المتحد الاجتماعي" الميهمن على الفضاء الفلسفي الغربي المعاصر.

---

(138) عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 81.

3.2.1 ـ السياق العام لظهور التفكيكية

لا يمكن، انسجاماً مع هذه الرؤية التأسيسية لعبد الوهاب المسيري، أن ندرس المشروع التفكيكي بمعزل عن المشروع الفلسفي الغربي في صيغه وتمظهراته المعرفية الشاملة. لأنه من غير المنطقي أن نسقط في شرك الرؤى والمواقف التبسيطية والاختزالية، بل على العكس من ذلك، يقتضي منّا البحث الرصين أن نستقرئ متتالية "التفكيك" باعتبارها ظاهرة مركبة في المشروع الفلسفي الغربي، لكي نصل إلى منتهاه عند دريدا، وكأن التفكيك بهذه الصورة إمكانية كامنة فيه، حيث إن "المشروع التنويري (ومن ثم المشروع التحديثي) هو في جوهره مشروع تفكيكي، بمعنى أنه لا يؤدي إلى تأكيد مركزية الإنسان وإنما إلى تفكيكه ورده إلى ما هو دونه، وإلغائه تماماً كمقولة مستقلة مركزية في النظام الطبيعي ومتجاوز له"[139]. وقد مرّ المشروع التحديثي التنويري الغربي بمراحل محددة مبنية عند المسيري على نموذج معرفي، يشكل عنده رؤية إدراكية لظاهرة التفكيك من زاوية تموقعها في صلب الفلسفة الغربية.

---

(139) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص45.

ووفق طرح المسيري، مرت عملية التحقق التفكيكي عبر ثلاث مراحل:

أ ـ **التحديث (Modernisation)**: ارتبطت هذه الحقبة من تاريخ الإنسان الغربي ـ على الصعيد المعرفي ـ بسيطرة قيم الفكر التنويري المستمدة من فلسفة ديكارت المنادية بمركزية وسيادة الذات الإنسانية على الطبيعة، ومن مقولة العقل في صورته الفطرية والقبلية عند ديكارت، وفي تشكله النقدي عند كانط، ومن إيمان هيغل بغائية التاريخ. لذا كانت الذات الغربية تؤمن بوجود ثنائية كونية هي الإنسان والطبيعة، وأنه للعالم "مركز محدد هو الإنسان والمادة، فهو عالم لوغو سنتريك (Logo-centric)، عالم متمركز حول اللوغوس، أي متمركز حول مطلق ما، ويمكن للإنسان الفرد أن يتجاوز حدوده المادية الضيقة من خلال الإيمان بهذا اللوغوس المطلق"[140]. ومنه انبثقت الفلسفة العقلانية المادية الصلبة متمثلة في فلسفة الاستنارة. أما من الناحية التاريخية، فإن التحديث يقع ما بين عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

ب ـ **الحداثة (Modernité)**: في هذه المرحلة التي تقع تاريخياً بين نهاية الحرب العالمية الثانية بنتائجها الكارثية على

---

(140) المسيري، المصدر نفسه، ص 101.

الإنسان الأوروبي ومنتصف ستينيات القرن العشرين التي بدأت في التوجه نحو الفلسفة البنيوية، "أدرك الإنسان الغربي أن عصر التحديث البطولي قد ولّى وانقضى، وأن سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه لم تعد ممكنة، وبالتالي بدأ العالم المتمركز حول اللوغوس يتآكل"[141]. وبسبب هذا الوضع العبثي اندفعت الذات الغربية صوب الفلسفات اللاعقلانية التي تعمل على تكريس وبعث روح الاحتجاج والغضب على هذا المآل الوجودي المأساوي.

ج ـ ما بعد الحداثة **(Post-modernité)** : غير أن هذا الوضع الاحتجاجي لم يدم طويلاً، وبدأت الذات الغربية في التكيف مع هذا المآل بروح انهزامية تستكين لما هو قائم حتى وإن أخذ منحى عبثياً، انزاح تلقائياً عن فكرة المركز فأصبح عالماً "لا مركز له (أو متعدد المراكز Non-logo-centrisme)، أي غير متمركز حول مطلق... ومع اختفاء المركز لم يعد من الممكن للفرد أن يتجاوز حدود المادية الضيقة ولا أن يرجئ الإشباع، وأصبح يبحث عن معنى لحياته من خلال الاستهلاك والتوجه الحاد نحو اللذة"[142].

---

(141) المسيري، المصدر نفسه، ص 102.

(142) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر نفسه، ص 102.

وقد عبرت هذه المرحلة عن ذاتها في الفلسفات التي رحبت بالعدمية (Nihilisme) زائراً دائماً بيننا، على حدِّ وصف الفيلسوف نيتشه.

3.2.2 ـ متتالية التفكيك

يمكن اعتبار التفكيك كممارسة ترمي إلى القضاء على كل ما هو مركب في الوجود الطبيعي والواقعي والإنساني، إمكانية متحققة بشكل متخف داخل البناء النموذجي للفلسفة الغربية وبصورة غير ظاهرة، ثاوية في الطبقات العميقة، تشتغل بطريقة تصاعدية حتى تصل إلى لحظتها النماذجية. أما من حيث منطلقها الفكري، فقد تجلى أولاً، في "فلسفة الاستنارة" التي صاحبت المرحلة التحديثية، بحيث "يذهب مشروع الاستنارة إلى إلغاء الإله أو تهميشه، فالعالم يحوي مركزه داخله، ومن ثم فهو مرجعية ذاته، والإنسان هو جزء من هذا الكل، عالم الطبيعة/ المادة"[143]. وعندما تسلك الاستنارة هذا المسلك السلبي تجاه مفهوم الإله، تكون قد نجحت في قطع صلتها بأهم مفهوم مركزي في الميتافيزيقا الغربية، إلا أنها مازالت متمسكة بثنائية صلبة تنبني على طرفين، طرف يمنح الأسبقية الوجودية للإنسان، وآخر يحافظ على وجود الكل المتجاوز داخل الإطار المادي.

---

(143) المسيري، المصدر نفسه، ص 45.

والمقصود بالكل المتجاوز داخل الإطار المادي، تلك الكليات المجردة من تفاصيل الواقع المتناثرة، التي بإمكانها أن تنشئ نظريات ونظم معرفية وأخلاقية تتسم بقدر كبير من "الثبات ولذا فهي غير خاضعة للصيرورة المادية، ومتجاوزة لها، على الرغم من أنها مستخلصة من التفاصيل المادية ولا تشير إلى أي شيء متجاوز للمادة، ولذا فنحن نشير إليها بأنها "الكل المادي المتجاوز""[144] واعتقاداً منها بقدرة الذات الإنسانية، عندما تستقل عن الإله أو تعمل على وضعه في الهامش، على تغيير الواقع الطبيعي دونما الحاجة إليه، والهيمنة على الطبيعة بغية بسط سيادتها المطلقة. لكنه سرعان ما تلاشى هذا الاعتقاد، أمام زحف النزعة المادية بنزعتها التفكيكية، إذْ بمجرد أن تحكمت النزعة المادية في مسارات الفكر الغربي، بدأ العقل المادي تبني رؤية علمية خالصة ترتكز على مقولات مادية كمقولة الكم، والنجاعة، والمردودية، وبالتوازي مع ذلك تخلصت نهائياً من جميع الغائيات الإنسانية والأخلاقية، ذات الطابع القيمي التي تلوث الرؤية العلمية. فـ"الحقيقة العلمية المادية منفصلة تماماً عن القيمة"[145].

---

(144) المسيري، المصدر نفسه، ص 46.

(145) المسيري، المصدر نفسه، ص 46.

وقد شكل هذا الفصل الفرصة المناسبة التي استثمرها العقل المادي في تطبيق هذه الرؤية على الإنسان ومحيطه الاجتماعي عن طريق إخضاعه لعملية "الترشيد" وصياغة حياته الخاصة والعامة في إطار توجهات مادية/طبيعية، حتى ننتهي أخيراً إلى النموذج الطبيعي للإنسان بتنويعاته المتنوعة (الإنسان الاقتصادي،الإنسان الجسماني) إذْ تختفي منه الأبعاد الإنسانية الحقيقية، بحيث يتم أيضاً، إقصاء البعد التاريخي لكي لا يستطيع الإنسان أن يجد نقطة ارتكاز واحدة تمكنه من توجيه حياته، أو أن يقف عند معنى ثابت يسعفه في فهم وجوده وإدراك حقيقته، وباستبعاد هذه المكونات الإنسانية وتجريده منها كلياً يكون الإنسان قد سقط في حركة الطبيعة التي لا تعرف إلا "الصيرورة" (Devenir) كحقيقة واحدة ووحيدة، فيصبح الواقع "من المنظور التحديثي، في حالة حركة دائمة وتغير دائم، فالتغير هو الصفة الثابتة لعالمنا، سجن الزمان والمكان"[146].

وتقترب متتالية التفكيك من محطة أساسية ذات تموقع مفصلي في البناء الداخلي للفكر الفلسفي الغربي، وخاصة بعد ما "تم ضرب الإنسان انطولوجياً (فالإنسان إن هو إلا

---

(146) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص48.

مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف في سلوكه عن سلوك أيّ حيوان أعجم)، وإبستمولوجياً (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانياً وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية)"[147]. هي محطة التفكيك الشامل الذي يطال الوجود والمعرفة، بصورة يغدو فيها الإنسان كائناً متغيراً في كل حين لا يستقر على حال أنطولوجي أو إدراكي، ومتجهاً دوماً إلى أفق عدمي، افتتحه الفيلسوف الألماني "نيتشه" بشعاره المدوي "موت الإله" وأكمله بممارساته التقويضية الرامية إلى القضاء نهائياً على "ظلاله". وقد انتهى به الأمر، إلى طرح إعلان عدمي رافض لكل الثنائيات الميتافيزيقية مؤكداً فيه أنه "لا يوجد ذات ولا موضوع، ولا داخل ولا خارج، ولا ظاهر ولا باطن، ولا دال ولا مدلول، ولا مقدّس ولا مدّنس، ولا حلال ولا حرام، ولا حقائق ولا حقيقة، وإنما صراع بين قوى ظائمة يحسم بطريقة مادية طبيعية"[148].

وبفضل هذا التدشين النيتشوي للعدمية، تكون الحضارة الغربية مقبلة على عهد جديد كل الجدة هو عهد "ما بعد الحداثة، والتفكيك الكامل، والسيولة الكاملة"[149]. فتغدو

(147) المسيري، المصدر نفسه، ص 49.
(148) المسيري، المصدر نفسه، ص 50.
(149) المسيري، المصدر نفسه، ص 51.

العدمية ـ بهذا التمشي ـ الصورة الملازمة لكل الفكر المابعدحداثي، والذي يتخذ من التفكيك الممارسة الفضلى المؤدية إلى هدم وتقويض الأسس الميتافيزيقية لمجموع الفلسفات الغربية، وربط جميع مقولاتها الفكرية بنهر الوجود المادي. فقد راهن نيتشه على "إعادة وصل الفكر بمجرى الحياة في حركة تدفقها وسيلانها الأبدي"[150]. معتبراً هذا الوصل صيغة الإنسان المثلى في التوحد مع الطبيعة والالتصاق بالأرض، وهي دعوة آزرها الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الذي يعتبر "العدمية حالة فكرية ضاربة الجذور في مختلف مناحي الفكر الغربي، وليست مجرد موقف فردي عَبَّرَ عن نفسه مع إلحادية نيتشه"[151].

ويمكن القول: إن نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) لم يكن إلا واحداً من المفكرين القلائل الذين أعلنوا بشجاعة نادرة أفول مقولة الذات وزوال مفهوم الحقيقة واندثار المعنى، وقد عَبَّدَ الطريق لفلاسفة آخرين اجتهدوا معه وعلى هدي فلسفته، في تفكيك الإنسان، مثل كارل ماركس من خلال تركيزه على بنى الإنتاج، وسيغموند فرويد عبر إعلائه

(150) رفيق عبد السلام بوشلاقة، "محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري"، في عالم عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2004، ص 327.

(151) رفيق عبد السلام بوشلاقة، المرجع نفسه، ص 334.

لقوى اللاشعور الغرائزية، وميشال فوكو في مختلف ممارساته البنيوية الباحثة عن الأنظمة المعرفية. غير أن متتالية التفكيك عثرت أخيراً ـ في فلسفة جاك دريدا ـ على صورتها النموذجية، فمع هذا الفيلسوف وصل الفكر الغربي إلى "مرحلة السيولة الكاملة، حيث أصبحت مهمة الخطاب الفلسفي تقتصر على لعبة الهدم والتقويض، وذلك تحت عنوان فلسفة التفكيك، التي راهنت على إفراغ الوجود من دواخله وأعماقه، بتجريده من أية قصدية في الدلالة والمعنى بعد إدماجه في لعبة الاختلاف الجذري، بحيث تنتفي كلّ الماهيات والمقابلات مع غياب الهوية وبروز قوى التشتت والاختلاف والتباين"[152].

3.2.3 ـ من التفكيك إلى المادية

بعد أن اجتاز التفكيك مراحل مهمة وخطيرة من مساره الفكري، تمثلت أولاً، في استبعاد مفهوم الإله من منظومة التفكير الغربية، كونه المفهوم المركزي والمفصلي في الخطاب الميتافيزيقي، أراد الفكر الغربي أن يُبقِي ذاته في حدود مجاله الطبيعي بحيث بدأ في البحث داخل هذا النظام الطبيعي عن مركز معرفي، فانتصبت الذات الإنسانية أمامه،

---

(152) رفيق عبد السلام بوشلاقة، المرجع نفسه، ص 336.

بقدراتها المتعددة كخيار ـ بدا في البداية أنه خيار نهائي ـ يمكن للفكر الغربي أن يعثر فيه على نقطة ثابتة، تسعفه في إنشاء منظومات معرفية وأخلاقية، غير أنه وبحكم عدائه وكراهيته لكل ما هو ميتافيزيقي اتجه صوب تفكيك الإنسان عن طريق ردّه إلى قوى طبيعية/مادية، كامنة فيه أو مرتبطة معه (قوى جسمية، غرائزية، اقتصادية...) وبصورة متوازية، القضاء على كل ما يعتقد أنه إنساني/رباني (الدين، التاريخ، المعنى، الحقيقة...). هي في الغالب قوى متغيرة، نسبية، تدفع بالإنسان إلى السقوط في الصيرورة التي تبتلع كل شيء في طريقها.

وبهذا الشكل تغدو الممارسات الميتافيزيقية بمكوناتها المعرفية والأنطولوجية والقيمية، هي العدو الأساسي والمركزي للعقل المادي بنزعته التفكيكية، حيث يسعى بدون كلل إلى هدمها وتقويضها، بالرغم من المستوى الذي بلغه هذا الفكر في محاربة ومطاردة أي تفكير فلسفي يريد أن يرتبط بالميتافيزيقا عبر استعمال ألفاظها ومقولاتها وتبني رؤاها؛ وقد كانت هذه الإنجازات سبباً في سقوط العقل الغربي في وهم الانتصار على الميتافيزيقا بالضربة القاضية. وقد كشف نيتشه بنقده الجينيالوجي (Généalogie) مدى تَجذر هذا الوهم في صلب نظام العقل الغربي، فمازالت المعركة معها مستمرة حتى بعد الإقرار بـ"موت الإله"، بحيث انتقلت

راحلة إلى حقل جديد تسترت فيه بصورة متنكرة، أي في جوف بعض المقولات مثل: الكل، واليقين، والواقع، والحق، والذات، والمعنى، والباطن،... إلخ فـ"أنصار ما بعد الحداثة يعتبرون مجرد استخدام كلمات مثل "يقين" أو "واقع" أو "حق" أو "ذات" سقوطاً في الميتافيزيقا، وذلك باعتبار هذه الكلمات تتضمن إشارة إلى حقائق"[153].

وإذا كان الحقل الأساسي الذي تنتشر فيه هذه المقولات هو حقل اللغة بنصوصها المتعددة والمتكاثرة، فإنه من الضرورة بمكان أن يلاحق الفكر الغربي ما تبقى من آثار الميتافيزيقا المنتشرة والمبثوثة في تضاعيف هذه النصوص. والتزاماً بهذه الوصية استكمل دريدا المشروع التقويضي الذي دشنه كل من نيتشه، ومارتن هايدغر، ورفع في الوقت ذاته من وتيرة التفكيك باعتباره متتالية كامنة أصلاً في جوهر البناء الفكري للفلسفة الغربية.

أما النقطة المركزية التي ينظر إليها الفكر الغربي المابعدحداثي على أنها المتسببة في تلويث الفلسفة الغربية عبر تاريخها بالميتافيزيقا، فهي الرؤية الأفلاطونية، بحيث ينطلق "أنصار ما بعد الحداثة (دريدا مثلاً) من أن الانطولوجيا

---

(153) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، الإطار النظري، المصدر السابق، ص 293.

الغربية بدأت مع أفلاطون وظلت أفلاطونية حتى النخاع"[154]. فعندما قام أفلاطون بتقسيم الوجود إلى عالمين: عالم المعقول "المثل" بمقولاته المتعالية، والثابتة، والمطلقة، والخالدة، والحقيقية، حيث تجدّ فيه النفس العاقلة موطنها الخالد، يقابله عالم الظواهر "الظلال" بمحتوياته المادية المتغيرة، والنسبية، حيث تسقط النفس في مثواها الجسدي.

وبقي الفكر الفلسفي الغربي وفياً لهذا الطرح الأفلاطوني الثنائي، وذلك عبر التزامه الدائم بالرؤية الثنائية في مقارباته المعرفية المتعددة. فقد تبيّن للمسيري أن جميع النظم الفكرية التي تدور حول اللوغوس "العقل"، باعتباره النواة المنطقية للفكر الفلسفي "لا بد أن تتضمن مدلولاً متجاوزاً لعالم الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية"[155]. وبعد تصفية ونسف هذه الثنائية الأفلاطونية وتطهير الفضاء المعرفي منها، عبر استبعاد مفهوم الإله وتهميشه أو نسيانه، ثم القضاء على الكل المادي المتجاوز عن طريق الالتصاق بقوى

---

(154) المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 81.

(155) المسيري، الموسوعة، المجلد الخامس، المصدر السابق، ص 422.

الطبيعة/المادية المتغيرة في كل حين، ارتحلت الثنائية الأفلاطونية إلى فضاء اللغة بالنظر إليها على أنها نظام علاماتي أو نسق رمزي يقر بوجود دلالات ومعان قائمة في الذهن، تسبق وجودياً النظام التعبيري ويستدعيه الذهن بغية ترجمة مدلولاته إلى دوال، والتي تكون دوماً في خدمة الفكر، وبالتالي فكل "لغة إنسانية (من منظور دريدا) هي لغة أفلاطونية تفترض وجود عالم ثابت يسبق عالم الصيرورة (المدلول المتجاوز/الإله) يضمن الثبات والمعنى"[156].

من وحي هذه القراءة، بدأ دريدا في شن حملة هجومية على النزعة الأفلاطونية المختبئة في أعماق اللغة "الكتابة" محاولاً وساعياً إلى تحريرها من هيمنة هذا التصور الثنائي (المدلول/الدال)، الذي أطبق على أنفاس الفلسفة الغربية، ساحباً إياها نحو حقل الميتافيزيقا. وتمشياً مع رؤيته، يرى دريدا أن الفكر الفلسفي الغربي في بحث دائم عن أرضية معرفية وفكرية تتميز بالثبات والاستقرار غير متصلة بكل ما هو متغير، وخاصة على مستوى اللغة "الكتابة" التي تنبني وتتأسس على مجموعة من الدوال/الدوال المرتبطة في ما بينها على أساس الاخـ(ت)لاف، بحكم تلازم وجود الأثر داخل الدال الواحد أو داخل النص الذي يرتبط بنصوص

(156) المسيري، الموسوعة، المجلد الخامس، المصدر نفسه، ص 422.

أخرى عبر تعانقه وتداخله "التناص" وعندما يعتقد الفكر الغربي واهماً أنه عثر على المدلول/المعنى الثابت، يكون بذلك قد وجد مبتغاه الميتافيزيقي الذي يتبدّى بالوقوف عند نقطة معنوية، هي بمثابة المرجعية المتجاوزة لجميع الأنظمة والأنساق الفلسفية المغلقة.

غير أن عملية القضاء على الرؤية الأفلاطونية - جرثومة التفكير الميتافيزيقي- ليست بالأمر اليسير على كل فيلسوف يريد تخليص الفلسفة الغربية منها، لذا وجب ـ من منظور دريدا التفكيكي ـ أن نقصي من حديثنا الفلسفي عن النص الإنساني في جميع تمظهراته فكرة المدلول، فإن "ظلت ثنائية الدال والمدلول قائمة فإن هذا يعني أن هناك عالم الدال المحسوس غائص في عالم الصيرورة ولكن يقف إلى جواره عالم آخر، معقول غير محسوس، عالم المدلول الذي سيفلت من قبضة الصيرورة"(157). وشرط الإقصاء عنده، هو التعامل فقط مع كائن لغوي "كتابي" واحد مكون لأيّ نصّ، هو الدال، فالدال المتقوم ـ كما رأينا سابقاً ـ على ميزة التناقض الداخلي التي تجعل منه دالاً مُلوثاً (Polluant) في حدّ بداية تكونه، وهو من جهة أخرى، وبصورة إضافية يحمل بطبيعته

---

(157) المسيري، الموسوعة، المجلد الخامس، المصدر السابق، ص 422.

أثر باقي الدوال، ويقوم بنشرها داخل النسيج النصي وقذفها المستديم فيه، فتدخل الدوال في لعب لا نهائي أو بتعبير المسيري "تراقص الدوال". فالدال يؤدي إلى دال آخر، هو بذاته يقودنا إلى دال ثالث وهكذا دواليك، لندخل في عمق صيرورة الدوال، فيستحيل علينا الخروج ولو لحظة واحدة من تراقص الدوال والصعود نحو المعنى، لأنه عندما ندخل فإننا لا نستطيع الخروج منه، فيسحبنا النص إلى تياره المتدفق باستمرار ويقذف بنا في دوامته اللانهائية.

والالتحام بجسد الدال وبتضاعيف وطبقات النص، يتطلب منّا معرفة الأشكال الفكرية المتعددة التي يتقمصها المدلول ويحاول من خلالها إثبات وجوده. ومن بين هذه التمظهرات، فكرة الحضور (Présence)، فهي لا تعني حضور الذات المتكلمة فحسب، بل تشير إلى المفهوم الذي "لا يستند وجوده (حضوره) إلّا إلى نفسه"[158]. ويترجم ذاته في المقولات التالية: اللوغوس، والأصل، والأساس النهائي، والركيزة الأساسية، والمطلق، وعالم المثل، والكليات الثابتة المتجاوزة، والحقيقة، والغرض، والروح، والفكرة، ويسعى إلى أن يوجد خارج لعب الدوال ويمنح قيمة لمقولة الغياب أو الكامن والمخلوق، ومنها يمكن استخراج باقي الثنائيات:

---

(158) المسيري، الموسوعة، المجلد الخامس، المصدر نفسه، ص 422.

الذكر/الأنثى، والإنسان/الطبيعة، والمقدس/المدنس، والثابت/المتحول، والدال/المدلول.

وانطلاقاً من أن مقولة الحضور هي التي تشكل المتكأ الفكري لجميع الأنظمة ذات التوجه الميتافيزيقي المتعالي، يضعها دريدا في مقدمة المقولات الجديرة بالهدم والتقويض عن طريق تفكيكها وذلك عبر "فك المبدأ الأول والأساس الثابت للوجود الإنساني، ولا بد من محو الأصول تماماً، للوصول إلى نقطة بلا أصل"[159]. والمراد الأساسي من هذا المبتغى أن يصل الفكر الفلسفي الغربي إلى منطقة وسطى تقع بين الحضور والغياب (Absence). وهي "لن توصل إلى العدم ولا إلى الغياب (عكس الحضور)، فوجود الغياب شكل من أشكال الوجود يستدعي الحضور، ولذا لا بد من الوصول إلى نقطة ليس فيها حضور أو غياب، نقطة بينية مثل الاخترجلاف(*) وهو ليس حضوراً ولا غياباً"[160]. ومن هذه النقطة البينية تنشأ تلك الهوة "أبوريا" (Aporia) التي تعني ـ عند دريدا ـ الصيرورة الكاملة التي لا تقف عند حد معين أو

(159) المسيري، الموسوعة، المجلد الخامس، المصدر السابق، ص 423.

(160) المسيري، الموسوعة، المجلد الخامس، المصدر نفسه، ص 423.

(*) الاخترجلاف: كلمة ـ مفهوم ـ نحته عبدالوهاب المسيري، (المحرر).

تلتزم بمحطة محددة أو تتموقع نهائياً في حركة التاريخ أو تمسك بمعنى واحد قائم في النص.

فالصيرورة هنا كالتيار الكاسح الذي يجرف في طريقه جميع الثوابت والمطلقات الإنسانية من أفكار ورؤى ومدلولات ومراكز، فتسقط في هذه الهوة وتبتلعها في جوفها حيث تعيد تشكيلها من جديد وبصورة مغايرة، وتتمظهر هذه الصيرورة في النصّ، حيث يتكون من دوال مبنية على الاخترجلاف، حاملة لمعانٍ ستتناثر في النص. فـ"معنى النص منتشر ومبعثر فيه كبذور تنثر في كل الاتجاهات، ومن ثم لا يمكن الإمساك به، لعب حر لامتناهٍ لأكبر عدد ممكن من المعاني"[161]. وما يصدق على النص يصدق بالضرورة على النصوص الأخرى المتشابكة. فإذا "كان الاخترجلاف هو العنصر الأساسي داخل النص، فإن التناص هو العنصر الأساسي خارجه، فالمعنى داخل النص يسقط في شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف، ويسقط النص ككل في الشبكة نفسها من خلال التناص. فالتناص هو الاخترجلاف على مستوى النصوص"[162].

لكن بالرغم من حرص هذه الرؤية على أن تدفع بكل

(161) المسيري، المصدر نفسه، ص 427.

(162) المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق،ص، 108.

شيء نحو الصيرورة والحركية الدائمة والمستديمة، يَعترف عبد الوهاب المسيري أن لهذه الإستراتيجية التفكيكية غايات محددة، حتى وإن كان دريدا يتنصل من كل حديث عن حضور المعنى "التيلوس" إلى جانب المقولات الأخرى التي يستبعدها ويطردها من أفق تفكيره مثل: الحضور، والتمركز حول اللوغوس والمنطوق، والمدلول المتجاوز، ويطرح بدائل أخرى ذات توجه مادي مثل: الكتابة، والأثر، والتناص، والهوة، وتراقص الدوال، والتمركز حول المكتوب، والنص المفتوح، والاخترجلاف. واعتراف المسيري بوجود معنى ثابت ومستقر خلف النصوص، استلهمه من خلال دراسته "لآليات تحليل الخطاب وقراءة النصوص (الأدبية وغير الأدبية) تعلمنا أن هناك نموذجاً كامناً وراء أي نصّ، حتى ولو كان فيضاً من الكلمات يحاول صاحبها أن يغرقنا فيها"(163).

وبعد عناء طويل وعسير مع نص دريدا بكثافته اللغوية وانزلاقية دواله وتلاعبه بالألفاظ وعدم ثبات معانيها، تبعاً لأوضاعها السياقية وتراقصها في فضاء النص وفي متاهات النصوص، وجد أن "تفكيكيته لا تختلف من قريب أو من

---

(163) المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 126.

بعيد عن النزعة التفكيكية العامة في الحداثة الغربية"[164]، باعتبارها متتالية كامنة أصلاً في صلب الفلسفة الغربية وتنتهي نهاية مادية خالصة. لذا تحدث عالم النفس لاكان (J.Lacan) (1901-1981) عن "فالوغوسنتريزم (Phalo-centrism)، وهي كلمة مكونة من «لوغوس» و"فالوس" فهو تمركز حول الكلمة/القضيب"[165]. واتجهت فلسفة ما بعد الحداثة التفكيكية إلى استعمال مقولة الأنثى لوصف علاقة الإنسان بالنص فيتحدث دريدا عن "العلاقة بين المجاز (الذي هو نهاية في حد ذاته، ولا يوصل إلى أي معنى) والمرأة اللعوب. فالمجاز هو انحراف عن المعنى يجعل التفسير مستحيلاً، هو لعب اللغة الذي يشبه الغواية الجنسية التي لا هدف لها"[166].

وفي خاتمة التحليل، يمكن القول: إن التفكيك انتهى إلى نهايات مادية سقط بها في قبضة الصيرورة التي هي المرادف الحقيقي لكلمة الطبيعة/المادة. وعندما يسقط النص في أسر الاخترجلاف وفي قبضة الأثر وفي حركية التناص التي لا تنتهي، بحيث يكون النص قد وقع في التعددية على مستوى المراكز، يكون الإنسان قد بدأ في ملامسة فكرة "العدمية"

---

(164) المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر نفسه، ص 126.

(165) المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 77.

(166) المسيري، اللغة والمجاز، المصدر نفسه، ص 77.

النيتشوية. فمع "سقوط النصوص تسقط الذاكرة التاريخية والوعي الإنساني، أي يسقط الإنسان ككائن متميز عن الكائنات الأخرى"[167].

وكأن المستهدف الحقيقي من التفكيك هو الإنسان بمنظوماته المعرفية والقيمية والأنطولوجية، التي تربطه بما يتجاوز نظامه الطبيعي، أي بما هو في الأصل جوهر الوجود وبدايته ومنطلقه وغايته، وبالتالي ارتقاء الذات الإنسانية إلى مستوى الاستخلاف.

4 ـ نتائج الفصل الثاني

أ ـ بهذه الطريقة التحليلية التي ركزنا فيها على أسلوب العرض الذي يبدأ أولاً، بتقديم مقاربة كل مفكر أو فيلسوف على حدة، دون أن نسعى إلى مزج رؤية المسيري برؤية الفيلسوف الأصلية، حتى نفهم ونعي ونقترب من محتوى الأطروحة دون زيادة أو نقصان، ثم بعد ذلك اتجهنا صوب أطروحة المسيري، لكي نرافقه في تمشيه التحليلي معتمداً على نموذجه المعرفي، والذي استثمر فيه الكثير من المكتسبات الإبستمولوجية، باحثاً قدر الإمكان عن وجود العقل المادي/الطبيعي في صلب البناء الفكري والمعرفي للفلسفة الغربية وفي مختلف تجلياتها الاقتصادية واللغوية.

---

(167) المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 110.

ب ـ وقف عبد الوهاب المسيري على مسار العقل المادي من خلال مقولة مفصلية في خطاب ماكس فيبر الفكري، الذي يزاوج فيه بين الرؤية الأخلاقية البروتستانتية المبنية على قيم التقشف والزهد داخل الدنيا وظهور النظام الرأسمالي، والتي رأى فيها المسيري تعبيراً عن الحضور القوي والفاعل للعقل المادي في صلب القيم النفعية، متجهاً نحو استثمار هذه القيم بطريقة ترشيدية. ومن عمق هذه الرؤية يؤكد المسيري أن العقل المادي هو المسؤول عن انتشار القيم النفعية وتَسَيُّد الرؤية الطبيعية.

ج ـ غير أن العقل المادي بدأ في الانتقال إلى مرحلة أكثر تطوراً وتعقيداً هي مرحلة الهجوم على المشروع الإنساني من خلال الهجوم على اللغة، بالنظر إليها على أنها أصبحت سلاحاً خطيراً وضع في يد بعض الفلاسفة الذين يعملون على تقويض وهدم بنى الإنسان المختلفة، مستغلاً إشكالية لغوية كانت ـ من حيث المبدأ ـ تنتمي إلى مبحث فلسفي مقصور فقط على أهل الاختصاص، هي إشكالية الدال والمدلول. غير أن القراءة التي قدمها فرديناند دوسوسير المتمحورة حول القول بالطبيعة الاعتباطية للعلامة اللسانية، حيث يصبح الدال، أثناء بنائه وتكوينه، غير مكترث بالخصائص الكامنة في الشيء، ومنها دَلَفَ العقل المادي إلى نسق اللغة وتوجه بها نحو التلاعب بالدوال إلى أن سقط في الدوال المادية

(الجسد، الجنس، الغريزة) وقد عزز هذا التوجه بالرجوع إلى الرؤية الوضعية بصورتها المنطقية.

د ـ وعندما بدأت التفكيكية تفعل فعلها في البناء الخفي للفلسفة الغربية عبر مسارها التحديثي والحداثي ثم في ما بعد الحداثي، فكأن التفكيك هو في حقيقة الأمر الناظم الأساسي للفكر الغربي، بحكم أن متتالية التفكيك كامنة فيه، كان في وضع المستعد للظهور فقط. وتجلى ذلك في المشروع التفكيكي الذي دشنه جاك دريدا مستثمراً ما أنجزه دوسوسير في مجال اللغة، ومتمشياً مع وصية نيتشه الداعية إلى القضاء نهائياً على الميتافيزيقا ومطاردتها في فضاء اللغة. وقد تسلح دريدا بأدوات معرفية شَرَّحَ بواسطتها جسد الميتافيزيقا المتهالك، وتمثلت في مقولات: الكتابة، والدال، والأثر، والاخـ(ت)لاف، وتناثر المعنى (Dissémination)، والتمركز حول المكتوب... إلخ غير أنه انتهى نهايات مادية، حينما سقط في نهر الصيرورة.

الفصل الثالث

مقاربة نقدية

تمهيد

أطروحة المسيري في ميزان النقد

بعد هذا الاشتغال التحليلي، الذي انصب على النماذج المعرفية التي اعتمد عليها المفكر عبد الوهاب المسيري في تثبيت رؤيته الفلسفية المتوجهة رأساً نحو التأكيد على أن التعدد الذي تشهده وتعرفه الفلسفة الغربية من جهة تعدد المواضيع وتنوع المناهج والرؤى، ومن جهة صياغاته الاصطلاحية وقدرته الإبداعية على ابتكار مقولات يعالج بها مسائل جديدة بالغة الطرافة والثراء، وانطلاقاً منها أيضاً، يفتتح أفاقاً فكرية تنعش الفضاء الفلسفي وتبعث فيه الحياة من جديد، لكي يغدو قادراً على استئناف ممارساته التحليلية والنقدية، والذي لا يعدّ في نظره تعدداً وتنوعاً حقيقياً يعبّر عن وجود منظورات معرفية متعددة ومتنوعة أو يدل على ثراء داخلي يعتمل جوانياً في صلب العقل الفلسفي الغربي، بل أنّ هذا التعدد الظاهري على صعيد الأنساق الفلسفية هو من حيث أصوله المعرفية مجرّد صدى لنوع واحدّ من العقل، يتجلى أساساً في عقل يفكر بطريقة مادية أثناء معالجته

لمسائل الاقتصاد والفكر واللغة ويسعى إلى تبنّي مرجعية طبيعية خالصة بمقولاتها العلمية، حيث تبدّت في حرص العقلية الغربية على ترشيد حياته الخاصة والعامة بغية تحقيق غايات نفعية، دون التساؤل عن مضامينها الإنسانية، وبخصائصها المتغيرة التي تدفع بجميع المفاهيم والمقولات إلى السقوط في نهر المادية السائلة.

كانت بداية الاشتغال التحليلي من ميدان الاقتصاد، إذْ عمل المسيري على استنطاق النص الفيبري في أصوله المعرفية، بحثاً وتنقيباً عن العقل المادي الذي كان وراء شيوع وانتشار قيم الزهد والتقشف في المذهب البروتستانتي والذي يقدس كل ما هو نفعي في الحياة، معتبراً ذلك ممارسة تعبدية يبتغي منها الخلاص الديني، ويرى في تراكم الثروة ونمائها إشارة مادية على الرضا الإلهي، ومن وحي هذا التوجه القيمي ولدت الرأسمالية. غير أن المسيري يذهب أبعد من ماكس فيبر ويبحث في الأصل المتسبب في انبثاق هذه القيم، التي كانت وراء ظهور النظام الرأسمالي، بحيث يرجعها في النهاية إلى فاعلية العقل المادي القابع أصلاً في أعماق الفكر الغربي والمتحكم في مسار اشتغاله.

ومن ميدان الاقتصاد، انتقل العقل المادي بمرجعيته الطبيعية إلى فضاء فكري جديد، هو فضاء اللغة بأفقها الأنطولوجي، والتي تحوي الوجود في جميع تمظهراته.

فالدين يعبّر عن ذاته في لغة، والشيء ذاته بالنسبة لباقي الأنساق الإنسانية كنسق العلم، والفلسفة، والأيديولوجيا، والفن، ومن ثَمَّ تكون اللغة بمثابة المثوى الأخير لأي ممارسة فكرية، محولاً إياها إلى موضوع فلسفي، يستثمرها في دراساته من أجل استكشاف طبيعتها وجوهرها وعلاقتها بالفكر وبالوجود. ومن صلب هذا المسعى، استغل العقل المادي ما أقره فرديناند دوسوسير في ما يتعلق بطبيعة العلامة اللسانية ذات المنحى الاعتباطي، فيكون الدال بهذه الصورة في وضع المتحرر نهائياً من سلطة المدلول أو الخصائص الكامنة في الأشياء، فتتكون الدوال بطريقة اعتباطية وبذات الطريقة أطلقت على أشياء العالم الخارجي، غير أنها لم تبقَ حبيسة الفضاء الأكاديمي، بل أصبحت الموضوع الرئيس في الخطاب الفلسفي المعاصر، نظراً لنتائجها المعرفية الخطيرة على الرؤية الإدراكية للإنسان الغربي المتجه نحو استعمال مقولات مادية أثناء تعامله مع نظامه الفكري والمعرفي، مثل: الجسد، والجنس، ووسائل الإنتاج.

وقد شكل المشروع اللغوي لفرديناند دوسوسير، إرهاصاً فكرياً ومعرفياً لكثير من نظريات ما بعد الحداثة ورؤاها، وبالاستناد إليها دشن الفيلسوف جاك دريدا مبحثاً فلسفيا مبنياً على إستراتيجية التفكيك، التي يستثمرها دريدا في تقويض البناء الميتافيزيقي وذلك بتفجيره من داخله، ملتزماً بوصية

نيتشه الداعية إلى مطاردة بقايا التفكير الميتافيزيقي، بعد أن أعلن "موت الإله"، باعتبارها ظلالاً ما زالت ثاوية في خطابنا اللغوي. وقد اعتمد في ممارسته التفكيكية على ترسانة مفاهيمية تتكون من مقولات عديدة من بينها مقولة الكتابة كبديل لمقولة اللغة ذات الجذور الميتافيزيقية، ويعضدها بمقولات أخرى مثل: التناقض الثنائي المتمركز حول المكتوب، والأثر، وتناثر المعنى، والاخـ(ت)لاف، والتناص أو بلغة المسيري الاخترجلاف. وبهذه الروح التفكيكية يسقط الفكر الفلسفي الغربي في نهر الصيرورة التي تبتلع كل شيء في طريقها، وكأن العقل الغربي عاد في الأخير إلى أصوله المادية/ الطبيعية.

واستئناساً بهذا التحليل، نطرح التساؤلات التالية:

هل يقودنا هذا التحليل المعرفي/ النقدي الذي تبنّاه عبد الوهاب المسيري إلى الأخذ برؤيته والعمل وفق روحها النقدية، خاصة عندما نتجه صوب معالجة مسائله ودراسة قضاياه، بحيث يصبح الفكر الفلسفي الغربي بمختلف تشكلاته هو في نهاية المطاف ثمرة نشاط العقل المادي/ الطبيعي؟ وكأن الوحدة في التصور المادي هي التي تسكن خلف هذا التعدد. وما هي الأسباب المعرفية التي دفعت بالمسيري إلى الاشتغال على مفهوم العقل في صورته المادية/ الطبيعية اشتغالاً نقدياً يدعو فيه إلى القطع معه؟ وهل يوجد عند

المسيري تصور مغاير لمفهوم العقل؟ وإلى أي مدى وُفِقَ المسيري في تحليله للفكر الفلسفي الغربي المعاصر؟

1 ـ من العقل المادي إلى العقل التوليدي

1.1 ـ المسيري ورفضه للعقل المادي

كان المبتغى الأساسي من التحليل الذي مارسه عبد الوهاب المسيري على بعض النصوص الفلسفية والتي أُخِذَت من مصادر متعددة ومتنوعة، سواء من ميدان الاقتصاد أو من فضاء اللغة، والذهاب بعد ذلك نحو مباحث ما بعد الحداثة بوجهها التفكيكي، هو الوقوف على مدى حضور العقل المادي بمرجعيته الطبيعية في عمق هذه الفلسفة بغرض قيادتها نحو أهداف وغايات مادية خالصة. وينظر إلى هذا التحليل في حدود قراءتنا، على أنه مجرّد وسيلة أو أداة معرفية توسل بها المسيري للتحذير من النتائج الخطيرة التي وصل إليها الفكر الغربي عندما استسلم كلياً للرؤية المادية، التي أضحت في النهاية، هي المرجع الأخير والنهائي في تحديد وضبط رؤيته أو منظوره الإدراكي والمعرفي. ولئن كان مفكرنا عبد الوهاب المسيري قد تحدث بأسلوب نقدي عن هذه المقولة المفصلية في متن الخطاب الفلسفي الغربي؛ فلأنه ينطلق من قناعة فكرية مؤداها أن العقل في صورته المادية وبمرجعيته

الطبيعية، هو الذي تحكم في مساره الداخلي ودفع به نحو هذه المآلات المعرفية.

ورفض المسيري لهذا النوع من العقل المادي نابع من اعتبارات عديدة، يرى فيها مسوغات كافية لإحداث قطيعة معرفية معه، وهي بالإضافة إلى ذلك نقاط ضعف بالنسبة للعقل المادي، يمكن أن نستعرضها في ما يلي:

أ - المرجع الأساسي والنهائي للعقل المادي/الطبيعي من جهة اشتغاله المعرفي هو "التجربة المادية، محكوم بحدودها، ولذا فهو لا يكتشف إلا ذاته في الواقع ولا يهتدي إلا بقوانين المادة الكامنة في الأشياء"[1]. فهو لا يستطيع أن يغادر هذا الفضاء الحسي، ومنه ندرك العداء الذي يكنه هذا العقل لجميع التصورات التي تسعى إلى تجاوز تخوم التجربة المادية.

ب - عندما يهتدي العقل بهذه المرجعية المادية، يصبح هو في حدّ ذاته خاضعاً بشكل مطلق لها، فـ"يردّ إليها باعتباره جزءاً لا يتجزأ منها، يسري عليها ما يسري من قوانين "[2]. وفي هذه الحالة يصبح هو بدوره ظاهرة طبيعية

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 83.

(2) المسيري، المصدر نفسه، ص 83.

تنتمي إلى عالم الظواهر المادية الخاضعة في مسارها إلى قوانين ثابتة ومطردة، يتكيف مع كل ما هو طبيعي، ويعجز عن فهم واستيعاب المفاهيم والتصورات الإنسانية كونها رؤى كلية ومجرّدة لا صلة لها بما هو طبيعي.

ج - تفرض التجربة المادية/الطبيعية على العقل الإنساني أن يتعامل مع الواقع وفق مقولات كمية "فيرصد الواقع باعتباره كمّاً وأرقاماً وسطحاً بسيطاً خالياً من الأسرار"[3]؛ بغية تطبيق الرؤية العلمية الخالصة على جميع ظواهر الواقع بما فيها الظواهر ذات الصلة بالإنسان، ومنه يستبعد جميع الظواهر التي تستعصي على التكميم فيتصير الإنسان كائناً كمياً.

د - والتعامل مع الواقع الخارجي بأسلوب كمي، شرط معرفي يؤدي إلى إسقاط جميع الأبعاد الكامنة في الإنسان التي لا نستطيع تكميمها وبلورتها في معادلات رياضية مثل المطلقات والمقدسات والقيم والثوابت، لأنها مفاهيم بالغة التركيب والتعقيد ومشبعة بالإبهام والغموض. من هنا، يعمل العقل المادي على "تبسيط الإنسان واختزاله في صيغ كمية

---

(3) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص84.

رياضية بسيطة"[4]، حتى يصبح الإنسان كائناً مادياً يصدق عليه ما يصدق على باقي الكائنات الأخرى، ولا يحوز أفضلية وجودية أو معرفية تخوّل له ممارسة السيادة على الطبيعة.

و - هذا السقوط في أسر الرؤية العلموية (Scientisme) الخالصة والتوحد وجودياً مع الطبيعة ببساطتها، يدفع بالذات الإنسانية إلى الانخراط في هذا التوجه الطبيعي فتتجه نحو طرح هموم مادية ترتبط أساساً بحاجاتها البيولوجية لكي تحافظ على بقائها ضمن فضاء الطبيعة، وبالتالي تغدو قادرة فقط على طرح أسئلة تخص مباشرة مستقبلها المادي، فتستبعد الأسئلة "الكلية والنهائية (ما الإنسان؟ ما مصيره في الكون؟ كيف يواجه الموت؟ ما نطاق حدوده وشموليته؟) فهي أسئلة لا معنى لها من منظورها، قضايا فارغة، على حد قول الوضعيين، لا يمكن البرهنة على صدقها أو كذبها"[5].

و ـ وعندما يهجر الإنسان هذه الأسئلة ويقطع صلته بها ويرتمي في أحضان الطبيعة المتغيرة دوماً، والتي هي في حالة صيرورة مستمرة، فإنه يندفع نحو مطاردة تفاصيل الواقع الخارجي "المتناثرة التي لا يربطها رابط، ولذا فهو يؤدي إلى

---

(4) المسيري، المصدر نفسه، ص 85.

(5) المسيري، المصدر نفسه، ص 85.

التشظي"[6]. وهو بذلك عقل يحرص في اشتغاله على تفكيك جميع الكليات التي يرى فيها علامة على بقاء التفكير الميتافيزيقي، وبتفكيكها يكون العقل المادي قد تخلص من ارتباطه الماورائي باعتباره عبئاً أخلاقياً يلقى على كاهله لأنه "عقل تفكيكي عدمي قادر على تفكيك الأشياء ـ كما يقول دعاة ما بعد الحداثة ـ عاجز عن إعادة تركيبها. عقل يفرز قصصاً صغرى وحسب، أي مجموعة من الأقوال التي ليس لها أيّ شرعية خارج نطاقها المباشر والضيق تماماً... ومن ثم لا يوجد بالنسبة إلى هذا العقل التفكيكي المادي، خير أوشر أو عدل أو ظلم، ولا توجد أية ثنائيات من أي نوع. وهو أمر متوقع بعد أن صفّى هذا العقل ثنائية الإنسان والطبيعة"[7].

ز - وبفضل هذه الصفات الموجودة في العقل المادي، يصبح عقلاً معادياً لكل ما هو إنساني، أي أنه يتصيّر وسيلة في يدّ "الطبيعة/المادة في الهجوم على الإنسان، بدلاً من أن يكون علامة انفصاله عنها وأسبقيته عليها"[8]. ويتمظهر هذا

---

(6) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص85.

(7) المسيري، المصدر نفسه، ص 86.

(8) المسيري، المصدر نفسه، ص 83.

الهجوم في سعيه المحموم نحو تفكيك الإنسان إلى عناصره المادية، ومن ثم ردّه إلى أصوله الطبيعية.

بهذه المثالب التي يرى فيها المسيري نقائص كامنة أصلاً في صلب العقل في صورته المادية وبمرجعيته الطبيعية، والتي يجد فيها أسباباً كافية للقطع مع هذا النوع من العقل المتسبب في هذه النتائج، ينتقل المسيري نحو البحث عن نوع آخر من العقل يتناسب مع الذات الإنسانية من جهة أبعادها المتعددة، ويكون تَكُأَة معرفية يستعين بها الإنسان بغية انفصاله عن الطبيعة بالرغم من أنه جزء أساسي منها؛ فهو في النهاية جزء يستطيع أن يتجزأ منها، ويتواصل معها بحيث يمكن له ـ في الوقت ذاته ـ أن يبتعد عنها من أجل تكوين وإنشاء فضاء إنساني خالص مبني على دعائم غير طبيعية مستمدة من الخصائص المكونة لطبيعة الإنسان والمتماهي مع بنيته الثنائية لأن "العقل الإنساني، شأنه شأن الظاهرة الإنسانية، مادي في بعض جوانبه، ولكنه في جوانب أخرى متجاوز للمادة. أي أنه ليس عقلاً مادياً واحدياً ومثالياً واحدياً، وإنما عقل إنساني مركب يعيش في ثنائية الجسد والروح التكاملية، ولا يمكن ردّه إلى أي شيء خارجه في عالم المادة"[9].

تمشياً وانسجاماً مع هذه الثنائية يكون العقل علامة مميزة على انفصال الإنسان عن الطبيعة والابتعاد عن التصورات

---

(9) المسيري، المصدر نفسه، ص 86.

المادية التي تختزل الإنسان في بعد مادي واحد يدفع به نحو التوحد مع المسار الطبيعي مثله مثل باقي الكائنات الأخرى. والفضل يمكن ردّه، خاصة من الناحية المعرفية، إلى فاعلية العقل النقدي في الكشف عن هذه المثالب الموجودة في الرؤية المادية في تشكلاتها المتنوعة. فمقدرته النقدية مكنت المسيري من تأسيس رفضه للعقل المادي على مبررات معرفية قوية ومتينة، سعى من خلالها إلى تشكيل رؤية إدراكية تكون دوماً حذرة من السقوط في براثن التصور المادي. وكما هو معروف، فقد استلهم مفهومه للعقل النقدي من نصوص مدرسة فرانكفورت الفلسفية وبالخصوص عندما اشتغل نقدياً على منجزات الحداثة الغربية مبيناً أن سبب سقوط الحداثة وانخراطها في جدلية سالبة وعكسية هو تصاعد متتالية العقل المادي في بنيتها الداخلية، وفي السياق ذاته تراجع فاعلية العقل النقدي واستقالته.

فهو بذلك، ومن زاوية معرفية، يكون المسيري قد مارس الجدل داخل الفكر الفلسفي الغربي، كون حواره مع التصورات، التي تتبنّى الرؤية المادية سواء في صورتها الواعية أو اللاواعية، كان مؤسساً ـ وإلى حدّ كبير ـ على العقل النقدي. فقد بيّن مدى خطورة العقل المادي المتجسد في شكله الأداتي، عن طريق الاستعانة بمنجزاته المعرفية والفكرية، ومن زاوية أخرى، دفعت بالمسيري إلى التنقيب

عن عقل إنساني خالص يسعف الإنسان في تحقيق جدل التواصل مع الطبيعة دون الذوبان فيها والسقوط نهائياً في صيرورتها، والانفصال عنها دون الوقوع في وهم التحكم فيها والسيطرة عليها، وقد وجدّ ضالته المعرفية أخيراً في مفهوم العقل التوليدي.

2.1 ـ المسيري والعقل التوليدي

يعتقد عبد الوهاب المسيري أن خلف الأحكام والأقوال والمفاهيم، تقبع رؤى فلسفية وصور إدراكية هي التي تنظم سير المفهوم وحركيته داخل النسيج الفلسفي للأطروحة. فالعقل المادي من منظور الرؤية المادية "جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة خاضع لقوانينها لا يتجاوزها، فهو صفحة سلبية بيضاء تسجل الواقع بشكل شبه سلبي فوتوغرافي"[10]. ومن تتابع التسجيل المادي تتراكم المعرفة لتتبلور في نهاية المطاف داخل صيغ مفاهيمية ومقولاتية، تتوالى بطريقة متزايدة بحيث تأخذ منحى تصاعدياً، حتى يستطيع الإنسان فهم وقراءة الطبيعة باعتبارها كتاباً مفتوحاً مكتوباً بلغة الأرقام والدوال على حدّ وصف غاليليه لها. والوصول إلى هذه النقطة سيؤدي إلى "التزايد التدريجي لرقعة المعلوم وإلى

---

(10) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 142.

تحكّم الإنسان في الطبيعة وفي نفسه، وهذا ما سميناه «النموذج التراكمي»"[11]. وهو النموذج المتحكم في جميع التيارات الفلسفية التي تسعى من خلال طرحها إلى معاداة الإنسان وإزاحته عن المركز مثل فلسفة جون لوك الحسية والتوجه الفلسفي للوضعية المنطقية.

ولكن، عندما يقوم المسيري بنقد العقل المادي من خلال ضبط تمظهراته المتنوعة، وبالحفر أيضاً، عن النموذج المعرفي الموجود في جوفه، فإنه يتجه نحو تبني رؤية معرفية لمفهوم العقل تتناغم مع حقيقة الإنسان الثنائية وتتماشى مع رغبته في أن يكون في مركز الكون لا في هامشه، متصلاً بالطبيعة وفي الوقت ذاته منفصلاً عنها انفصالاً لا يتحقق إلا بمضاعفة مقدرة الإنسان على إبداع أفكار وتصورات ومقولات غير مستمدة من الواقع، ولكنها تتجسد في الأخير على ساحته، وهذه المقدرة نابعة أصلاً من القضاء أولاً، على النموذج التراكمي الكمي واستبداله بـ"النموذج التوليدي" وهو يعني عندهم أن "الحقيقة ليست نتيجة تراكم معطيات حسية على صفحة العقل المادية وعمليات التجريب، فليست كل المعرفة مكتسبة، إذ إنّ ثمة جزءاً هاماً من المعرفة الإنسانية يولد من داخل عقل الإنسان نفسه (ومن هنا تسمية هذا

---

(11) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر نفسه، ص 143.

النموذج "النموذج التوليدي"). وهذا الجزء هو الذي يجعل المعرفة الإنسانية إنسانية ومركبة وجوانية ومستعصية للرصد السلوكي البراني من خلال نماذج العلوم الطبيعية والكمية"[12]. وتتجلى المقدرة التوليدية للعقل الإنساني في قدرته على تجاوز ما هو حسي واقعي والاقتراب من رؤى مركبة يوجد فيها ما هو طبيعي وتحوي أيضاً، ما هو غير طبيعي يحمل لمسة إنسانية خالصة.

والرؤية التوليدية للمعرفة الإنسانية تؤدي بالضرورة إلى الأخذ بالمفهوم التوليدي للعقل، الذي تجلى بداية في كتابات الفيلسوف الفرنسي ديكارت، حيث سعى إلى إثبات وجود أفكار فطرية في العقل؛ وفي السياق ذاته يذهب الفيلسوف الألماني كانط، الذي يعدّ من بين الفلاسفة الذين تبنوا الموقف الفطري في المعرفة، إلى تأكيد الحضور الفعال لمقولات الزمان والمكان والحس الخلقي والجمالي في العقل بصورة قبلية، قائمة فيه، قبل احتكاكه بالطبيعة، وبفضل منها يستطيع تنظيم العالم الحسي الخارجي. وضمن هذه الرؤية يمكن إدراج جميع التيارات الفلسفية التي تبحث دوماً عن البنى العميقة الثاوية في عمق التفكير الإنساني، مثل رؤية عالم اللغة الأميركي نعوم إفرايم تشومسكي (1928-....).

---

(12) المسيري، الموسوعة، المصدر نفسه، ص 143.

والنقطة المفصلية، التي تعدّ في نظر تشومسكي حجر الزاوية في بنائه الفكري والفلسفي، هي تأكيد الرؤية الثنائية للوجود (ثنائية الإنسان/الطبيعة). ومنها يرى أن البناء التحتي ليس بناءً مادياً خالصاً ومحضاً، كما تصورته الفلسفة الماركسية، وإنما هو ـ في الأصل ـ عبارة عن بناء فكري مجرّد عامر بالأفكار والعلاقات والمقولات الكامنة في صلب العقل في حدّ ذاته، تعبّر عن ذاتها في إنشاءات إنسانية مختلفة مثل الفن والفلسفة واللغة، تدل على وجود إمكانات واستعدادات فطرية قبلية، مما يدعونا إلى القول بأن عقل الإنسان "عقل نشط فعال يمتلك إمكانات إبداعية وملكات مفطورة كامنة فيه هي في واقع الأمر أشكال وبنى قبلية تتبع قواعد معينة ذات مقدرة توليدية وتؤدي دوراً أساسياً في عملية اكتساب المعرفة"[13]. ومن بين البنيات العميقة التي يرى فيها تشومسكي دلالة كافية على المقدرة التوليدية للعقل، حيث يتحدث على "أن أهم الإمكانات الكامنة في عقل الإنسان هي مقدرته اللغوية. فاللغة تمثل لحظة فارقة في تاريخ الكون، فهي ما يميزه من الكائنات الأخرى التي تعيش مع الإنسان في هذه الأرض وداخل إطار الطبيعة، ولكنها مع هذا ليس لها الفطرة اللغوية"[14].

---

(13) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 358.

(14) المسيري، المصدر نفسه، ص 358.

ووفق هذا التوجه الثنائي الذي يعتقد بأن اللغة قدرة فطرية في الذات الإنسانية، يقدم ملاحظات قيمة حول التجربة التي يخوضها الطفل من أجل تعلم لغة محددة وبالتحديد "الزمن الذي يقضيه الطفل البشري (الذكور منهم والإناث، الأذكياء منهم والأغبياء) في تعلم لغته الإنسانية"[15]. لأنه لو اعتمد في تعلمه اللغوي على الزمن المادي والحسي لاحتاج إلى زمن ليس بالقصير وللقي صعوبات جمّة وعديدة، غير أن المفارقة الإنسانية تكمن في أن الطفل البشري استطاع تعلم هذا المكتسب المركب والمعقد في زمن قصير وبسرعة تثير الدهشة والحيرة بالمعنى الفلسفي، اعتماداً على قوالب فطرية مثل القياس، والتجريد، والتحويل، والترتيب وهي عمليات لم يتعلمها أو سعى لاكتسابها من أحد أو من مصدر خارجي.

من هذه النتيجة المركبة، تكون اللغة "أفضل مرآة تعكس العقل، فثمة تماثل بين بنيتي العقل واللغة، أي أن اللغة هي بمثابة البناء السطحي لبنية أكثر عمقاً هي العقل الإنساني"[16]. وتغدو اللغة بهذه الصفة الأداة التي يُظهِر من خلالها الإنسان كيانه الخاص به والذي يعتمد عليه في إثبات مقدرته العقلية ذات المنحى التوليدي على ممارسة جدل الاتصال والانفصال عن الطبيعة. ومن الملاحظ أن عبد

---

(15) المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 358.

(16) المسيري، المصدر نفسه، ص 359.

الوهاب المسيري قد استخدم النموذج التوليدي في عمله العمدة والمتمثل في الموسوعة حيث يعلن في موسوعته أنه يستخدم "في هذه الموسوعة نموذجاً توليدياً. فنحن نؤمن بوجود ما يسميه «الإنسانية المشتركة»، وهي مقدرة كامنة في كل البشر تتحقق بدرجات متفاوتة تتحدد باختلاف البشر وظروفهم ومقدرتهم على التجاوز. لكن مهما بلغت درجة تحققها فإن هذه المقدرة الكامنة لا يمكن أن تردّ في كليتها إلى العالم المادي"[17].

ومنه يكون عبد الوهاب المسيري قد التزم في مسار بحثه الفلسفي بالعقل النقدي كآلية معرفية، بحسبانها استراتيجية قادرة على تقديم رؤية تفسيرية عالية، يتم فيها الكشف عن مكامن العطب الفكري الموجودة في البنية الداخلية للفلسفة الغربية التي تردّ في نهاية الأمر إلى مستوى معرفي أعمق يتجلى في فاعلية العقل المادي وقدرته على فرض رؤاه وتصوراته في مختلف مناحي التفكير الفلسفي، غير عابئ بمجالاته ومسائله وقضاياه. فالمهم بالنسبة له، أن يكون الفكر الفلسفي يجري في المجرى ذاته الذي يريده، ثم بعد ذلك انخرط في تمشٍ معرفي آخر تبنى فيه رؤية فكرية تستند إلى نموذج معرفي توليدي يقطع نهائياً مع النموذج المعرفي التراكمي المرتبط عضوياً مع النزعة المادية وفق منظورها

---

(17) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 144.

الخاص للعقل. فهناك علاقة وطيدة بين مفهوم العقل والنموذج ومنها "يتضح أن مفهوم العقل الذي يقدمه المسيري، هو الذي يمنح فكرة النموذج مبرر الوجود، ويعطي حتميتها مسوغاً ما، فالقول بالنموذج عند المسيري نتيجة منطقية لتصوره لبنية العقل الإنساني"[18].

2 ـ المكاسب المعرفية

يمكن الإشارة في مستهل هذه القراءة النقدية لمقاربة المسيري، التي تشتغل على تحليل وتفكيك النصوص الأساسية للفلسفة الغربية المعاصرة بحثاً وتنقيباً عن المفهوم/النواة المُشَكِل في ذاته وبذاته للقوة الداخلية الموجهة إلى مسارها التاريخي والفكري، بحيث يتنصب أمامنا مفهوم مركزي يقبع في صلب هذه الفلسفة؛ وهو مفهوم العقل في صورته المادية والذي يرتبط بالطبيعة وبخصائصها كمرجع أساسي ونهائي، إن الممارسة النقدية التي دشنها المسيري للفكر الفلسفي الغربي متتبعاً تحولاته وتشكلاته من خلال النماذج المعرفية المنتقاة بطريقة مبنية على النموذج المعرفي، بالنظر إليه على أنه أحد مفاتيحه المعرفية التي يستثمرها في

---

(18) أحمد مرزاق، "النموذج العرفي ونموذج المسيري الحضاري"، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، 2007، ص 178.

ولوج الفلسفة الغربية وفكّ ما هو مستغلق فيها وتوضيح ما هو ملتبس في عباراتها ومقولاتها، هي من حيث الأصل نقد للحضارة الغربية من جهة كونها حضارة الإنسان الحديث والمعاصر ذات المجرى والمسلك المادي الخالص، إلا أن المسيري يعترف بمنجزاتها المتعددة باعتبارها مواطن تميز، حاول المسيري أن يوجزها في ما يلي:

"أ ـ الإدارة الرشيدة للمجتمع من خلال مؤسسات اجتماعية وسياسية وثقافية.

ب ـ احترام حقوق الإنسان السياسية وتأكيد حرية الفرد.

ج ـ ظهور فكرة المواطن الذي يدين بالولاء لوطنه.

د ـ إنشاء دولة الرفاه التي تضمن للإنسان الحد الأدنى من متطلباته.

هـ ـ تفعيل دور المرأة وتأكيد حيزها المستقل.

و ـ تطور العقلية النقدية ومن ثم المقدرات الإبداعية.

ز ـ المقدرة على اكتشاف الأخطاء وتصحيحها.

ح ـ تطوير المناهج البحثية بما يتلائم مع التطورات المتسارعة في المجتمع .

ط ـ تكوين المؤسسات الكبرى "الشركات العملاقة"[19].

---

(19) إدريس مقبول: "في نقد مسلمات الفلسفة الغربية عند الفيلسوف المسيري، محاولة في البناء والتركيب"، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، ط1، 2007، دار الفكر، سوريا، ص 360.

وقد كانت هذه الإنجازات وراء شيوع وانتشار ظاهرة انبهار الإنسان الغربي بالحداثة الغربية، حيث تحوّل هذا الإنسان الحداثي وما بعد الحداثي إلى "كائن مشدوه أمام إنجازاته المادية، زمنه مشغول مستعمر، متخم هو بالمعلومات التي تطلعه على كل شيء فيما عدا نفسه التي يجهلها، تمده العلوم الطبية والبيولوجية والوراثية بما يمكنه من التعرف إلى كيفية اشتغال آلياته الجسدية، لكن لا خبرة له عن اتجاه رحلته في الحياة"[20]. غير أن عبد الوهاب المسيري بعقيلته الناقدة، التي مكنته من الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذه الحضارة المادية، بقي ملتزماً على مستوى الرؤية الإدراكية بموقف فلسفي، يرى في هذه الإنجازات مجردّ مظاهر خارجية تخفي بداخلها عقلية مادية خالصة تحرص كل الحرص على حوسلة الإنسان وتسليعه، ومن ثم لم يجرفه تيار التحديث الذي يرتدي رداء التغريب، كما حدث ومازال يحدث لكثير من مثقفينا ضحايا هذا المدّ الحضاري المادي الكاسح.

عندها ركز عبد الوهاب المسيري في مسار اشتغاله النقدي على تحليل وتفكيك الأنساق الفكرية التي تبدو في

---

(20) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 86، 87.

الظاهر وخاصة لدى العقول السطحية التي تتعاطى بطريقة فيها الكثير من الابتسار والتسرع، كونها رؤى تقف عند حدود وتخوم الأنساق التي تقوم بدراستها، ولا تسعى البتة إلى استكشاف الخلفيات العميقة التي تتشكل وتتبلور فيها الرؤى قبل أن تطفو على مستوى السطح الخارجي، وفضلاً عن ذلك تعمل على أن تتعامل قطاعياً مع الطروحات الفكرية المختلفة، وكأن كل أطروحة هي استجابة معرفية لعواملها الخاصة. وهكذا تغدو الأطروحة الاقتصادية نتيجة طبيعية لما هو اقتصادي؛ واللغوية نتيجة لما هو لغوي خالص ومحض، وكأن الواقع الإنساني قابل للتجزئة والتذرير، لا يربطه رابط فكري ولا توحده رؤية معرفية.

كانت غايته الأساسية من تحليلاته النقدية لهذه الأنساق، بعد رفضه للرؤى التي تكتفي معرفياً بما هو سطحي وتقف عنده لا تتخطاه، هي الذهاب دوماً خلف الأشياء والأفكار والمواقف والأحكام، مؤمناً أنها مجردّ صدى لصوت داخلي يعتمل في باطنها، هو بصورة أدق نموذجها المعرفي الخفي الذي يتبدّى في أشكال متعددة تبدو لنا مختلفة فيما بينها على مستوى الظاهر، سواء على المستوى الاقتصادي أو اللغوي ولكنها واحدة من حيث ارتباطها المعرفي بالنظر إليه على أنه يمثل المستوى الأعمق، حيث يقول المسيري:

"لقد قلنا "بالدرجة الأولى" و"أساساً" و"بشكل

مكثف" عن عمد، إنّ كل نموذج يتبدى في واقع الأمر على كل المستويات، وكل ما في الأمر أنه يتبدّى بشكل أكثر كثافة على مستوى معين دون المستويات الأخرى. ولهذا، فقد احتفظنا بتعدد المستويات واستقلالها ومقدرتها التفسيرية ولكن مع تأكيد وحدتها على مستوى أعمق وهو المستوى المعرفي (الكلي والنهائي)"[21]. وبفضل هذه العقلية النقدية التي تحاول أن تمسك بالرؤية/النواة التي من خلالها يتجاوز المسيري الأطروحات القطاعية بنظرتها التجزيئية لمسائل الإنسان وقضاياه، وفي الوقت ذاته يستعين بها معرفياً من أجل فهم وتفسير التشكلات المختلفة للفكر الفلسفي الغربي، واستكشاف الفاعل الحقيقي المتحكم في مسار هذا الفكر.

يمكن القول: إن عبد الوهاب المسيري يجتهد قدر المستطاع في أن "يربط بين دوائر فكره المختلفة ربطاً مركّباً عبر نماذج تحليلية، فلا يرى القارئ في الحقيقة غرابة في أن يكتب المسيري في اليهودية والصهيونية، وفي نقد الشعر، وفي نقد الحداثة، وفي العلمانية كنموذج معرفي، وفي التحيز الأكاديمي العلمي الغربي، وضد نهاية التاريخ، وفي الخطاب الإسلامي الجديد. وأخيراً يكتب كتباً متميزة للأطفال تنال

---

(21) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 38.

جوائز. فالخيط الناظم لذلك كله هو رؤيته الإنسانية المتجاوزة، والمؤمنة بقدرة العقل الإنساني على الفهم والنقد، وقدرة الكائن الإنساني على الإبداع والفعل"[22].

ومن صُلب التحليل النقدي المطبق على بعض النماذج الفكرية التي اختارها المسيري، كالنموذج الاقتصادي واللغوي وما بعد الحداثي في صورته التفكيكية، نستطيع أن نَلمَح الكثير من إنجازات المسيري المعرفية أثناء ممارساته النقدية لهذه الأنساق، وبالإمكان أن نوجزها في ما يلي:

1.2 ـ المستوى الاقتصادي

يتجه المسيري في مقاربته المعرفية لظاهرة نشوء وتكون الرأسمالية في الفضاء الفكري الغربي إلى استبعاد المقاربة الماركسية التي ترى في الرأسمالية إحدى الحلقات الأساسية المكونة لحركية المجتمع البشري، خاصة عندما يتم الانتقال من المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة الاشتراكية مروراً بها، وعلى أنقاضها يُبنىَ المجتمع الشيوعي؛ استبعاد يَجِدُ مسوغاته في سعي المسيري الفكري دوماً نحو القطع مع الرؤى الاختزالية ذات المنحى التبسيطي نظراً لكون الظاهرة

---

(22) هبة رؤوف عزت، "العقل العربي عندما يكون موسوعياً وإنسانياً"، ضمن كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 2004، دار الشروق، ص 21.

الرأسمالية ظاهرة مركبة ومعقدة، لا يمكن أن نقرأها قراءة اقتصادية خالصة، تؤدي بنا إلى السقوط في التفسير الأيديولوجي فـ"المسيري دائماً يسعى وراء القاعدة المعرفية، لا الحقيقة الأيديولوجية الشاهدة. وحينما يتعرض بالبحث لأية ظاهرة فإنه لا يقف عند طبيعتها الأيديولوجية، بمعنى أنه حينما يتعرض لظاهرة سياسية أو اجتماعية فإنه لا يردها إلى دلالات أو مؤشرات اجتماعية فقط، أو يحاول تفسيرها من خلال تأثير ما هو قائم من رؤى وضغوط وسياقات اجتماعية سلوكية، بل يذهب دائماً إلى دراسة التصور الكامن وراءها"[23]. وبعد مسار الاستبعاد للتفسير الماركسي، يعمل المسيري على فهم وتفسير ظاهرة الرأسمالية في الفضاء الذي تشكلت فيه. فهو بذلك يحاول أن "يتجنب، قدر جهده أيضاً، إخضاع نماذج فكرية لأطر تفسيرية مغايرة لتلك التي ظهرت فيها، حتى لا ينتهي إلى مقولات مسطّحة مشرذمة، كتلك الشائعة في الخطاب العربي والإسلامي بصفة عامة"[24]. وانسجاماً مع هذا الاعتقاد الفكري توجه المسيري نحو الاشتغال على أطروحة عالم الاجتماع الغربي ماكس فيبر.

---

(23) أحمد عبد المجيد، "**تأملات في النموذج وإشكال الحداثة في التأصيل السياقي لفكر المسيري**"، ضمن كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 211.

(24) أحمد عبد المجيد، المرجع نفسه، ص 227.

لأن المسيري يرى فيها النموذج المعرفي، الذي استطاع بواسطته ماكس فيبر أن يستجلي منه المسار الحقيقي لحركة نشوء وتكون الظاهرة الرأسمالية، بحكم ارتباطها الوثيق بالقيم البروتستانتية، وهي قيم مادية في جوهرها، تعمل على خلق شخصية نمطية بسلوكها وتصرفاتها، بحيث تتجه نحو التخلق بقيم الزهد داخل الدنيا والحرص على التقشف المادي، المؤدي إلى التراكم المالي، وهو في منظورها مؤشر كافٍ على الرضا الإلهي. غير أن القراءة المسيرية تذهب أبعد وأعمق من الرؤية الفيبرية، إذْ اعتبرت القيم البروتستانتية، هي في حدّ ذاتها نتيجة وثمرة لنشاط معرفي يسكن في أعماق الفكر الغربي، تمتد أصوله التاريخية إلى البدايات الأولى للفكر اليوناني بنصوصه الفلسفية ورؤاه الأسطورية، ويتمثل أساساً في تأكيد فاعلية العقل المادي بمرجعيته الطبيعية في قيادة الفكر الغربي نحو مسارات مادية. فالعقل المادي ـ وفق هذا التمشي التصاعدي ـ هو الذي تحكم في مسار الرؤية المادية البروتستانتية واستوطن في نسقها القيمي الأخلاقي، ومن تحت عباءة العقل المادي خرجت إلى الوجود الفكري ظاهرة الرأسمالية ولواحقها من ظواهر وسلوكات ومقولات، مثل: ظاهرة الترشيد في الإطار المادي واغتراب (Aliénation) الإنسان وتشيؤ العالم الإنساني وحوسلته (أي تحويله إلى وسيلة).

2.2 ـ المستوى اللغوي

ينطلق المسيري في تحليله لمشروع العالم الألسني فرديناند دوسوسير، من فرضية أساسية ومركزية في خطابه المعرفي والفلسفي وهي كون اللغة، وخاصة في القرن العشرين، قد أصبحت مسألة أساسية في أي دراسة فلسفية جادة تبتغي من طرحها التقرب أكثر فأكثر من حقائق الأشياء والأفكار ومعرفة مضامين الرؤى ومواقفها من الكون والإنسان. واللغة بهذا التوجه غدت من منظور جمهور الفلاسفة هي "الشاغل الأول للفلاسفة والمفكرين الغربيين، إذْ تم طرح السؤال اللغوي على نحو متنوع المسارات والرؤى والمنهجيات، حوّل اللغة/السؤال إلى إشكالية كبرى تنطوي على نسق من المشكلات المتعالقة... الأمر الذي يجعل القرن العشرين قرن اللغة"[25].

وعلى خطى هذه الفرضية، التي أضحت بديهية في التفكير الفلسفي، حاول المسيري أن يقدم تفسيراً عقلانياً للتحول الذي حدث في مبحث الألسنية العامة (linguistique générale)؛ فحينما شرع دوسوسير في البحث عن طبيعة العلامة اللغوية، معتبراً أن العلاقة بين الدال والمدلول

---

(25) هلال محمد الجهاد، "عين الحر، العلاقة بين الدال والمدلول ووحشية النموذج المعرفي الغربي"، المرجع السابق، ص 618.

اعتباطية، عشوائية، يكون فيها الدال في وضع المتحرر من أي ارتباط مادي أو معنوي مع مدلوله، بدأت الفلسفة في تدشين مرحلة جديدة كل الجدّة في مسارها المستقبلي. فقد تجاوزت حدود مبحثها الألسني لتصبح مسألة فلسفية لها امتدادات فكرية ومعرفية تطال الرؤية العامة للوجود الإنساني برمته. فـ"الاعتباط تحول الآن إلى مقولة قبلية تحكم المعرفة الإنسانية ولها أبعاد كلية ونهائية ستتضح تدريجياً مع التغيرات الفكرية العنيفة التي بنت نفسها عليها"[26]. ولم يكتفِ عبد الوهاب المسيري بالحديث عن اعتباطية العلامة اللسانية من جهة كونها مبحثاً لسانياً خالصاً، بل سعى إلى محاولة فهم هذه الظاهرة اللغوية، وهي انزياح هذا المبدأ من مجاله الأصلي وانتقاله إلى الفضاء الفلسفي ليصبح في بؤرة اهتمام الفلاسفة الفكري، هذه الثغرة القائمة بين الدال والمدلول هي التي يرى فيها المسيري الممر الذي استثمره العقل المادي لكي يفرض رؤيته المادية للكون وللإنسان، من خلال التموقع داخل نسيج اللغة بمقولاتها، بغية قلب معناه من محتوى إنساني ما ورائي إلى محتوى مادي فيزيقي، وأيضاً، من خلال الوجود في متن بعض الخطابات الفلسفية مثل الفلسفة الوضعية في صورتها المنطقية.

---

(26) هلال محمد الجهاد، المرجع نفسه، ص 625.

ومن هذا الاشتغال النقدي التحليلي، يقودنا عبد الوهاب المسيري إلى أن القول بالاعتباط والعمل وفق هديه يؤدي ـ لا محالة ـ إلى سقوط الذات الإنسانية بلغتها التي تترجم في ذاتها حضور النشاط الذهني المركب والمعقد، وبالتالي انهيار فكرة المدلول المتجاوز والمعنى الثابت، ويغدو اللامعنى سيد فضائنا الفكري والفاعل المطلق في توجيه أحكامنا ورؤانا و"ستؤدي إلى نتيجة واحدة حتمية وهي اللامعنى، لأن الافتقار إلى مرجع أو محو المرجع من اللغة سيؤدي إلى استحالة المعنى"[27].

وقد وقف المسيري على الأبعاد المعرفية ذات الطابع الكلي والنهائي لهذه المسألة، التي تضع مسافة بين الدال والمدلول وتركز على الانفصال،فقام بتلخيصها في هذه الأبعاد:

أ ـ أسبقية اللغة على العقل الإنساني (وهذا يقابل أسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان) وهو ما يعني إزاحة الإنسان عن مركز الكون، مما يمثل شكلاً من أشكال العداء للإنسانية الهيومانية.

ب ـ ضمور الواقع تماماً، إذْ إنّ اللغة هي التي تنتج الواقع، وليس الواقع هو الذي ينتج اللغة (كما أن المادة هي التي تشكل الوعي، وليس الوعي هو الذي يشكل المادة).

---

(27) هلال محمد الجهاد، "عين الحر، العلاقة بين الدال والمدلول ووحشية النموذج المعرفي الغربي"، المرجع السابق، ص 625.

ج ـ تأكيد أن اللغة نسق مكتف بذاته ـ قوانينها كامنة فيها ـ هو تأكيد بأن اللغة لا أصل لها، وأنها غير معروفة الأصل. وهذا نمط عام في الفلسفات المادية، التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد، وأن الخلق عملية غير مفهومة وغير معروفة تمت بالصدفة، وإن وُجِدَ إله فهو المحرك الأول وحسب[28].

3.2 ـ المستوى التفكيكي

بوصول الفكر الفلسفي الغربي إلى مرحلة التفكيك، يكون هذا الفكر قد انتقل نهائياً من مرحلة المادية الصلبة أو العقلانية المادية، التي تنطلق ـ في نظر المسيري ـ من وجود ثنائية صلبة هي ثنائية الطبيعة/الإنسان، مع التأكيد على أن "يواجه الإنسان الكون دون وسائط، حراً تماماً من قيود الحضارة والتاريخ والدين، يرفض أية غيبيات أو مطلقات متجاوزة لعالمه المادي ولحدود عقله"[29]. وقد انعكست هذه الرؤية في مختلف المواقف التي مازالت تعتقد بهذا التقسيم الثنائي، إلى مرحلة السيولة الشاملة التي كانت ـ وفق المسيري ـ "كامنة في الرؤية الغربية للعالم إلا أنها ظلت هامشية"[30]. غير أنه بفعل تصاعد وتيرة التفكيك الكامن

---

(28) المسيري، اللغة والمجاز، المصدر السابق، ص 137.

(29) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 280.

(30) المسيري، الموسوعة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 289.

أصلاً في المستوى الأعمق المشكل لحركية الفكر الفلسفي الغربي، وخاصة عندما انتقل من التحديث مروراً بالحداثة حتى وصل إلى ما بعد الحداثة التي يرى فيها المسيري "فلسفة لا عقلانية مادية لا تعرف المأساة ولا الملهاة ولا التمرد العبثي، فلسفة تدرك حتمية التفكيك الكامل، والسيولة الشاملة، إذ يتم التوصل إلى أن كل شيء نسبي مادي، وأن الفلسفة الإنسانية وهم، وأن الاستنارة المضيئة حلم وعبث، وأن الواقع في حالة سيولة حركية (مثل المادة تماماً)"[31]. بدأ التفكيك في الهيمنة على توجه فلسفة ما بعد الحداثة وبه ولجت هذه الفلسفة "عصر البعديات، فهو عصر ما بعد التاريخ وما بعد الإنسانية وما بعد المحاكاة وما بعد الميتافيزيقا وما بعد التفسير وما بعد التجاوز"[32].

وعن طريق إستراتيجية التفكيك التي دشنها الفيلسوف دريدا، نستطيع أن نفهم ونفسر الكثير من المظاهر التي صاحبت فلسفة ما بعد الحداثة مثل: ظاهرة العداء لفكرة الكل المتجاوز حتى وإن كان متجاوزاً مادياً، والسعي نحو تفكيك الأنطولوجيا الغربية التي ترتد فلسفياً إلى أفلاطون، ومحاربة فكرة الأساس والقول بالمركز داخل النصّ أو خارجه، ورفض فكرة الحقيقة الكلية، والحديث عن إرادة

(31) المسيري، المصدر نفسه، ص 291.

(32) المسيري، المصدر نفسه، ص 294.

القوة، والعداء أيضاً للقصص الكبرى، والعلمانية الجزئية ثم العلمانية الشاملة، والامبريالية، والنظام العالمي الجديد ونهاية التاريخ، والحلولية الروحية والحلولية المادية... إلخ. ومن خلال هذا التحليل الذي اعتمد فيه عبد الوهاب المسيري على نماذج مأخوذة من مستويات متعددة، تبيّن لنا أن وراء هذا التعدد وحدة وأن خلف التغير يقبع الثابت والمطلق، وهو العقل المادي؛ فهو المرجع الأخير الذي به نفسر توجه الفكر الفلسفي الغربي نحو تبني النزعة المادية في جلّ أطروحاته المعرفية. لأنه قَرَّرَ "منذ البداية أن يدخل في عملية الفحص لما يسمى "العقل". ما يكون؟ وهو سؤال مفتاحي تأسيسي استفزازي. وعلى أرضية الإجابة عن هذا السؤال يبدأ عملية التفكيك النقدي"[33].

3 ـ رؤية المسيري المعرفية للعقل في ميزان النقد

من غير المستطاع معرفياً أن نحدث فصلاً بين رؤية المسيري لمفهوم العقل في الفلسفة الغربية والسياق الذي يندرج فيه مشروعه البحثي الناقد لهذه الفلسفة في شموليتها

---

(33) إدريس مقبول، "في نقد مسلمات الفلسفة الغربية عند الفيلسوف المسيري"، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، المرجع السابق، ص 359.

وكليتها؛ فقد كان محللاً وناقداً ومشرحاً للفكر الفلسفي الغربي في تجلياته المتعددة وفي مستوياته المختلفة، معتبراً أن العلاقة بين الخاص والعام في أيّ فلسفة علاقة مركبة ومتداخلة إلى أقصى حدّ ممكن. فالمسعى النقدي، الذي يجتهد من خلاله المسيري في تجسيد فهم أعمق ودقيق للفلسفة الغربية، يشكل ـ في نظرنا ـ الإطار العام الذي يتحرك فيه هذا المفكر، ويسعفنا أيضاً، في تقويم ما قام به المسيري في مجال نقده لمفهوم العقل المادي في التفكير الفلسفي الغربي.

ومن الحيز الوسطي الذي يتداخل فيه الكلي مع الجزئي، والعام مع الخاص، والنسق مع عناصره، يتنزل مشروع المسيري المعرفي. وبالرغم من الطابع الموسوعي الذي يتسم به مشروعه، إلا أن المسيري ينطلق من فكرة هي بمثابة المعتقد الفكري المتحكم في رؤيته العامة، فـ"ثمة مقولة مركزية تسكن ذهن المسيري وهي مقولة النموذج المعرفي"[34].

وكما أسلفنا سابقاً، فإن النموذج المعرفي الذي هيمن

---

(34) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 65.

على الفلسفة الغربية هو النموذج التراكمي بمنطلقاته المعرفية التي ترى في العقل الإنساني مجردّ متلق للانطباعات الحسية المادية، بحيث تتراكم المعارف بشكل تصاعدي لكي يصل الإنسان إلى مرحلة العلم المطلق بالطبيعة. في حين يتجه المسيري إلى تبني النموذج المعرفي التوليدي، والذي يجرده العقل الإنساني اعتماداً على قدراته الفطرية، من الوقائع المتناثرة في الواقع الخارجي، فالعقل يواجه الواقع وهو مسلح بنموذج معرفي، يمنحه الصورة الإدراكية العامة التي بها يفسر الوقائع ويقرأها طبقاً لتحيزاته.

وبفضل هذه الإنجازات المعرفية التي تبلورت في النموذج التوليدي، أصبح عبد الوهاب المسيري من بين المفكرين العرب القلائل الذين حازوا على مرتبة السبق المعرفي في عالمنا العربي، وذلك من خلال معالجته للكثير من المسائل والقضايا الشائكة. ولكن ذلك لا يحول دون الدخول في سجال فكري مع المسيري حتى يكون هذا السجال خطوة فكرية نساهم بها ومن خلالها في " تفعيل الحوار حول أطروحاته، بما يجعلها حية ومتفاعلة مع شواغل وتساؤلات القارئ العربي والمسلم، وذلك أن أيّ نص لا يكتسب فاعليته وحضوره إلا بما يثيره من حيرة وأسئلة لدى القارئ، حتى تكون علاقة القارئ بهذا النص ذات طبيعة حوارية

تفاعلية، لا مجرد تلقّ سلبي وميت"[35].وعلى أساس هذه القاعدة التواصلية الحوارية، يذهب الباحث الجزائري بوزيد بومدين إلى اعتبار مشروع المسيري رؤية كلامية وفق أطروحات حداثية تتماشى مع إيقاع العصر.

1.3 ـ نزعة اعتزالية جديدة

في دراسته القيمة حول موضوع "الاجتهاد التوليدي في خطاب المسيري" التي ترمي إلى محاولة استكشاف الطابع الإبداعي على مستوى المفهوم من جهة كونه يرتبط في تكوينه بتشكيل حضاري محدد ومعين فهو ابن بيئته الفكرية والأيديولوجية، ومن جهة نزوعه نحو الكونية والعالمية، يرى الدكتور بوزيد بومدين في مسعى المسيري الفكري "إضاءة جادة ومبدعة نحو منهج فهمي جديد في الثقافة العربية-الإسلامية يقوم على "اجتهاد توليدي-تفسيري "ينطلق من الحيز الإنساني وتركيبته الكمونية المادية والربانية في آن واحد، وليس على التوحد والتبعية للطبيعة والأشياء"[36]. من

(35) رفيق عبد السلام بوشلاقة، "محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري"، المرجع السابق، ص 336.

(36) بومدين بوزيد، "الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري دراسة في خصوصية وكونية المفهوم"، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، ص 122.

هنا، فالمسيري يرفض الأطروحات الفلسفية المتمركزة حول الذات، والأطروحات المتمركزة حول الموضوع، ليتجه صوب خلق حيز إنساني هو في حدّ ذاته مسافة تقوم بين الإنسان والطبيعة، فيها يعبر الإنسان عن حضوره الرباني "الماورائي" وعن ارتباطه المادي بالطبيعة، وفيه تتبدّى ثنائية الإنسان والتي تشكل بالنسبة للمسيري، حصانة كافية للإنسان لكي لا يذوب في الطبيعة أو يسقط نهائياً في صيرورتها، فيفقد إنسانيته.

بالتأكيد على هذا الحيز الإنساني/الطبيعي من طرف عبد الوهاب المسيري، يكون قد أسس لتوجه فلسفي يعمل على الدفاع عن الكائن الإنساني ضد التيارات الفلسفية التي تتحدث عن ضياعه وتلاشيه واضمحلاله ومن ثمَّ الحديث عن موته النهائي، ليس بالمعنى البيولوجي وإنما بالمعنى الفكري، باعتباره مقولة فلسفية قابلة للزوال والاندثار تحت ركام الخطابات وهيمنة المؤسسات التي أنتجتها الحداثة الغربية. فـ"الحداثة على النمط الغربي بدأت بادعائها أنها ترى الإنسان مركزاً للعالم، وانتهت بكلمات ميشيل فوكو: «لا يسع المرء أن يقابل بضحك فلسفي كل من لايزال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته وعن تحرره... فسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر، بدأ من دون الإنسان وسينتهي من دونه؛ وما يتأكد في أيامنا هذه ليس غياب الإله أو موته بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان.

إنَّ وعد الحداثة الغربية كان هو تأكيد مركزية الإنسان في الكون، ولكن تحققها تاريخياً يسير بنا بخطى حثيثة نحو موت الإنسان، بل وموت الطبيعة"[37].

وهو بهذا التوجه الفلسفي الذي يحمل طابعاً إنسانياً خالصاً، يكون المسيري قد انخرط في ممارسة فلسفية قديمة/ جديدة، تعتبر في نظر الباحث بومدين بوزيد تمشياً عقلانياً ولكن بروح اعتزالية، أو "علم كلام جديد ولكنها لا تجعل مدار التفكير هو الله كما الكلام الأشعري والاعتزالي القديم ولكن "الحيز الإنساني" بالكشف عن جانبه الرباني، وهذه الجِدَّة الإبداعية هي استمرار لنزعة إنسانية عرفتها اجتهاداتنا العربية منذ القرن الرابع عشر الهجري"[38]. والدفاع عن الإنسان هو من زاوية معرفية الدخول في صراع مع جميع الفلسفات التي ترمي إلى الحط من قيمة الإنسان ومن مكانته في هذا الوجود، وهي مهمة ليست بالسهلة أمام الهجمة الشرسة على المشروع الإنساني برمته، بحيث تدفع بالمسيري إلى أن يتسلح بأدوات معرفية ومقولات تحليلية.

وتحقيقاً لهذا المشروع، قام المسيري بتطوير رؤية معرفية

---

(37) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص40.

(38) بومدين بوزيد، "الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري"، المرجع السابق، ص 127.

تنبني على مفهوم النموذج المعرفي ذي الحمولة التوليدية، وعمل على شحنه وتمتينه بمقولات فلسفية ذات مقدرة تفسيرية عالية، وهي بذلك تترجم ما للمسيري من "قدرات لغوية وعلمية في نحت المفهوم وتعريبه، وهي قدرة أعطت استقلالية فكرية للباحث وتميزاً، وهذه العملية الإبداعية لديه تكون إما بالعودة إلى التراث اللغوي أو إعطاء الكلمة فعل حركة مثل كلمة "التأيقن""[39]. وباقي المقولات المسيرية الخالصة مثل: الحوسلة (التحويل إلى وسيلة)، والعربي الغائب، والحيز الإنساني، واليهودي الخالص، والاخترجلاف، وتراقص الدوال، والتمركز حول الذات، وحول الموضوع، والنزعة الجنينية، والنزعة الربانية، والسببية الفضفاضة، ونسيان الإله... إلخ.

وبحكم أن غاية المقولات والمفاهيم المسيرية هي الدفاع عن رؤيته المعرفية، فقد غلب عليها الطابع الحجاجي الرافض لبعض "الصفات الجديدة الملحقة بالإنسان والآتية من الدراسات الطبيعية أو العلمية التجريبية أو التي تعبر عن الكمون والمادية والحلول"[40].

---

(39) بومدين بوزيد، "الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري"، المرجع السابق، ص 124.

(40) بومدين بوزيد، "الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري"، المرجع السابق، ص 129.

ومن المعروف أن طريقة الحِجَاج تمكن الباحث من الرفع من كفاءته النقدية وتطور طرائقه ومهاراته السجالية و"لكن موقع المقاومة والرد قد يترك ندوباً وآثاراً سواء على مستوى المفاهيم وبناء المصطلحات أو التحليل والفهم"[41]. لأن المسيري، كان خاضعاً في تحليلاته المعرفية لهاجس نفسي سيطر على طريقة تفكيره، بحيث كان يبحث دوماً عن الكيفية التي بها "يتخلص من المفهوم الغربي الذي يؤدي بالمتحيز له إلى الوقوع تحت تأثيره وسطوته ولا يستطيع وضع الفاصل بين وعيه وتفكيره والحقل الدلالي الذي تراكم في الخطاب الفلسفي الغربي"[42]. وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية لمشروع المسيري في جانبه المعرفي، فإن الباحث بوزيد بومدين يعترف بأصالة وجِدَّة هذا المشروع، كونه يسعى إلى مقاومة الواقع المتردي ومجابهة القوى التي تريد أن تهيمن على أوطاننا ولغتنا عبر استيطانها في مقولاتنا ومفاهيمنا.

ومن جهة أخرى، وبطريقة مشبعة بروح التواصل والسعي نحو فهم الآخر والتحاور معه ومن خلاله، ولأجل بناء ثقافة حوارية نحن في أمس الحاجة إليها في زمن يعشق الانغلاق

---

(41) بومدين بوزيد، "الاجتهاد التوليدي"، المرجع نفسه، ص 136.

(42) بومدين بوزيد، "الاجتهاد التوليدي"، المرجع نفسه، ص 132.

والصوت الواحد، يتقدم الباحث التونسي الدكتور فتحي التريكي بمقاربة تذهب إلى تأكيد السمة الاختزالية التي سكنت في تضاعيف أطروحة المسيري.

2.3 ـ الرؤية الاختزالية للمسيري

في هذه الدراسة التي يسعى فيها إلى مناقشة ومحاورة أطروحة عبد الوهاب المسيري في رؤيته للحداثة وما بعد الحداثة واستتباعاتهما الأيديولوجية والمعرفية، تبين لنا، بداية، أن الباحث فتحي التريكي يتفق مع المسيري في جملة من النقاط، يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ ـ لا ينكر فتحي التريكي مسؤولية العقل الغربي بتمظهره المادي عن النتائج الخطيرة، التي تسبب فيها هذا العقل على المستوى الإنساني. فهو الذي ـ في نظره ـ منح المشروعية لممارسات لاإنسانية تتمثل في القضاء على الشعوب المستضعفة. هناك إذن، ترابط قوي بين العقلانية الغربية والنشاطات الاستعمارية خارج أوروبا، و"لو عدنا قليلاً إلى تاريخ تكون أميركا، لوجدنا أنها صورة ميدانية وعملية للعقلانية الكلاسيكية. لقد بين الفيلسوف الفرنسي ميشال سار أنه: في الوقت الذي يقوم فيه ديكارت بتأسيس مبادئ العقل، تقوم الجيوش الإنكليزية والغربية بصفة عامة بتقتيل الهنود في

أميركا وحرق الغابات وبناء المستعمرات"[43]. أي أن القتل والاستعباد والطردّ والتهجير الجماعي كلها ممارسات، كانت المنتوج الشرعي لعقل مادي صارم، يرى في الإنسان مجردّ مادة استعمالية لا غير. وتمشياً مع هذا الاستعداد الكامن في صلب البنية الداخلية للعقل الغربي، يمكن فهم هذا النزوع الجارف نحو الإبادة الجماعية لباقي الشعوب، باعتبارها كائنات غير إنسانية. فقد تمظهر هذا النوع من العقل المادي، في حرب الخليج، حيث عمد إلى قتل الشعب العراقي بواسطة أسلحة الدمار المتطورة وبواسطة الحصار المتواصل، واعتبر مجازر رواندا مجرد "أزمات إنسانية" وهو يقتات كثيراً من الحروب التي أصبحت مع مرور الوقت أحد الأساليب الأساسية في تثبيت ذاته تاريخياً وسياسياً.

ب ـ ينظر الباحث فتحي التريكي إلى العقل الغربي بصورته المادية على أنه عقل مغلق على نفسه، لا يعترف إلا بذاته ولا يسمع إلا صوته الداخلي، وبالتالي يرفض ـ بشكل مطلق ـ الدخول في حوار مع الآخر مهما كانت المسوغات الفكرية والمعرفية، لأن هذه المعقولية الغربية "لم تستطع ربط مقوماتها التي ترعرعت في الحداثة (العدل، الإنصاف،

---

(43) فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى 2003، ص 180.

الحقوق، الاختلاف) بنمط عملها في تواصلها مع الآخرين. أو لم تستطع هذه المعقولية استضافة المعقوليات الأخرى لإحداث مقومات كوّنية عادلة ومشتركة بين الناس وبين الشعوب. وهذا الإخفاق كان أيضاً، سبباً من أسباب إخفاق العولمة وانقراض عصر ما بعد الحداثة"[44].

وهذا النزوع إلى الرفض وفي الوقت ذاته الرغبة في الانغلاق على نفسه، يعود إلى أن هذا العقل الغربي يتجه نحو فرض رؤاه الفكرية على باقي سكان المعمورة عبر اعتماد أساليب القوة والهيمنة، أو بلغة ابن خلدون "الغلبة"، معتقداً أن القوة تمنحه الشرعية التي من خلالها يقوم بتنميط الرؤى العامة، وهنا تتجلى أزمته، فـ"أزمة العقل في تمظهره الغربي تتمثل في أنه يحاول تعويض هذه المنطقية المقبولة بمنطق القوة القاهرة الجبارة، وكأن الغلبة (اقتصاداً واجتماعاً) ستعوض القبول العمومي للعقل، وستضع بذلك المعقولية الغربية نفسها حكماً ووازعاً بين المعقوليات، وهي التي اتخذت صبغة براغماتية نفعية وشكلاً جغراسياسياً معيناً يبرر غلبة العولمة ويجعلها نهاية التاريخ"[45].

---

(44) فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 191، 192.

(45) فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 192.

ج ـ ومن بين النقاط التي يلتقي فيها التريكي مع المسيري، سعيهما المشترك نحو توجيه فكرنا العربي الإسلامي، إلى الاهتمام بالروح النقدية، والحرص على اكتساب هذه الممارسة الفلسفية التي هي بمثابة المسلك الصائب الذي به وعن طريقه نخرج من هذا المأزق الحضاري الذي تعيش فيه أمتنا، بتأرجحها بين رؤية تراثية لا تاريخية ورؤية تريد أن تندمج في عصر ليس هو بالضرورة عصرها. والانخراط في مسار الواقع التاريخي كما هو، لكي ننطلق من هويتنا المنفتحة على الآخر وعلى انجازاته ومساراته المختلفة. كل شيء ـ وفق ـ منظوره مرهون بهذه الممارسة النقدية الحيوية لأننا في هذا العصر، عصر المابعديات: "لم نعد اليوم بحاجة إلى إثبات ذاتنا بواسطة تمجيد الأعمال التي قام بها الأجداد بقدر ما نحن بحاجة إلى نظرة نقدية تعتمد الغربلة وجودة التمييز لتوضيح ما قد يفيد موقعنا الحالي ويرسخ مكانتنا الإستراتيجية. فنحن بحاجة إلى النقد والتمحيص أكثر من حاجتنا إلى التمجيد والانعزال"[46]. فالنقد هنا يتنزل في مرتبة الضروري من الناحية الحضارية لتفعيل ذاتنا في التاريخ ودفعها نحوه كي تنخرط في مساره، ومن اللازم أيضاً، أن تكون "الروح النقدية حاضرة في كل الميادين دون استثناء، لأن همها تحرير الفكر من وطأة

---

(46) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 204.

المواقف غير العلمية والتوصل بذلك إلى الحقيقة التي يمكن استغلالها فيما بعد لإثبات ذواتنا في العالم"[47].

د ـ نقطة أخرى يلتقي فيها التريكي مع التوجهات العامة للمسيري، وهي أنه يجتهد في تفكيك بعض الرؤى التي كانت تتعامل مع الحداثة بمنطق التوفيق المؤدي إلى نتائج هي أقرب إلى التلفيق منها إلى التوفيق البناء والفاعل في حياتنا الثقافية (التوفيق بين التراث ومعالم الحداثة الغربية). ومن نتاجها بقاء الفكر العربي في منزلة المتأرجح بين النزعة التراثية والتوجه الحداثي، الذي مازال يبحث عن ذاته في خطوة التوفيق، دون أن يتمكن من تجاوزها أو التحرر منها. ففكرنا العربي "مازال يحصر نفسه في المسألة نفسها التي طرحتها فلسفة النهضة. وهي مشكلة التراث والحداثة، أو الهوية والتفتح، ومازال يعيد صياغتها المرات العديدة بالهمّ الوجداني نفسه"[48]. والدليل على ذلك أن الفكر العربي مازال حتى الآن يعاني صدمات الحداثة الغربية، ولم يستطع أن يساير حركيتها الفكرية والعلمية التي لا تؤمن بالتراخي والانتظار، فهي تكتسح في طريقها كل شيء، دون أن يستطيع فهم جوهرها ومعرفة اتجاهها التاريخي. والسبب الكامن وراء هذه

---

(47) التريكي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(48) التريكي، المرجع نفسه، ص 210.

الظاهرة، هو عجزنا عن غرس "العقل العلمي التنويري في كل مجالاتنا. لأن العقل ـ من حيث هو عقل ـ هو مفتاح الحداثة والتَعقلية هي سبيل التحديث"[49].

لكن هذه التقاطعات القائمة بين توجهات المسيري المعرفية ورؤية التريكي الفلسفية لا يمكن أن تقرأ من زاوية التطابق بينهما، فالتوجه العام لفلسفة التريكي ينبني على جملة من الأسس الفكرية المبثوثة في مؤلفاته المتعددة من بينها (الفلسفة الشريدة، فلسفة التنوع، العقل والحرية) وتعدّ بمثابة نقاط تباعد معرفي واختلاف فكري على مستوى الرؤية المعرفية لمفهوم العقل في صورته المطلقة وفي صوره المتعددة، يمكن لنا أن نوجزها فيما يلي:

أ ـ ينطلق المفكر فتحي التريكي من رؤية معرفية تحاول أن تميز بين العقل في صورته العامة والمطلقة، والعقل من جهة تمظهراته وتشكلاته في التاريخ، أي بين العقل والتعقلية. فالعقل عند التريكي هو قاسم مشترك بين جميع البشر بغض النظر عن انتمائهم الديني أو التاريخي أو السياسي... إلخ، وكأنه حسب الوصف الديكارتي أعدل الأشياء توزعاً بين الناس. فالعقل لم يكن "يوماً غربياً ويوماً شرقياً، ولا يمكن

---

(49) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 210، 211.

لنا تحديده بمقومات الجغراسياسة بأن نفاضل بين عقل عربي وعقل غربي ونقيم بينهما حرباً أو نضالاً أو تقابلاً متضاداً"[50]. وهذا العقل الواحد الذي لا يتلون بأي لون، هو في أساسه تلك المقدرة المنطقية على التمييز والحكم والتجاوز والبرهنة والاستدلال، أي أن العقل الذي يعبر عن وجود ما يسمى بالإنسانية المشتركة ـ على حدّ تعبير المسيري ـ يتجلى في "نواته المنطقية التي بها يقيم الدليل ويحلل ويحاول معرفة الحقيقة وتمييزها من الخطأ، واعتبرنا أن هذه النواة هي القاسم المشترك بين كل الناس مهما كانت انتماءاتهم لأنها هي أداة التواصل الحقيقية التي تجعل من المتكلم ينتمي إلى الإنسانية"[51]. لكن عندما يبتعد هذا العقل/النواة عن مساره المنطقي والعلمي، ويبدأ باستعمال آليات غير منطقية أو علمية ترتبط ـ كما يقول المسيري ـ بـ"نظام الغايات، فيرتبط بالأيديولوجيات القائمة المفروضة من ناحية، ويصبح وسيلة تقنية أداتية للوصول إلى تلك الغايات من ناحية أخرى"[52].

ب ـ وعندما يدخل العقل معترك التاريخ ويرتبط بمكوناته

(50) التريكي، المرجع السابق، ص 211.

(51) التريكي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(52) التريكي الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

السياسية والاقتصادية والأيديولوجية ينتقل بعد ذلك إلى رتبة التعقلية، التي تعدّ في نظره الطريقة المثلى في فهم ظاهرة الحداثة ومعرفة منطقها الداخلي وكيفية اشتغالها وتمظهراتها المتعددة، لأن العقل في تشكله هو "الأس الأول لمعرفة الحداثة"[53]، فإنه يتوجه نحو الابتعاد عن أصوله المنطقية، والاقتراب من الممارسات السياسية والعلمية والتاريخية، وقد تم هذا الانتقال بفضل الثورات العلمية "الثورة الكوبرنيسية-الغاليلية" والنظريات السياسية، ماكيافيلي الذي يدرس الظاهرة السياسية بعيداً عن المرجعيات الميتافيزيقية والدينية، والقراءات التاريخية المنفصلة عن الطرح الديني المسيحي. ومن رحم هذه التعقلية، ولدت الحداثة الغربية التي دفعت بالغرب إلى الواجهة التاريخية.

غير أن الفكر العربي لم يستطع أن "يقبل هذه السيرورة للعقل بسهولة، بل احتدمت النقاشات وكثرت الاصطدامات، ولم تستطع المبادئ العقلية للحداثة التغلغل في النسيج الاجتماعي إلا بصعوبة قصوى، لذلك تبقى هذه الإشكالية أساسية بالنسبة إلينا"[54]. وخلافاً لما ذهب إليه المسيري، الذي يرجع أزمة الحداثة مع ذاتها ومخاطر ما بعد الحداثة العدمية إلى العقل المادي بمرجعيته الطبيعية، فإن التريكي

(53) التريكي، المرجع السابق، ص 221.

(54) التريكي، المرجع السابق، ص 223.

يرجعها إلى ممارسات التعقلية وخاصة في جانبها التقني، معبّراً عن ذلك بقوله: "لقد حاولت جاهداً في تحليلي لمقومات ما بعد الحداثة أن أبيّن أن من بين تمظهرات العقل في الحضارة توجهها التقني، الذي قد ينصب أحياناً في العدمية وفي اللاإنساني بصفة عامة"[55].

ج ـ يرى التريكي أن عبد الوهاب المسيري كان منشغلاً بالتنقيب عن النموذج المهيمن في الحضارة الغربية في جميع المجالات العلمية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، بحيث قام باقتفاء آثاره في النص الاقتصادي واللغوي والتفكيكي، ووجده أخيراً في النموذج المعرفي المادي/الطبيعي، إلى جانب باقي النماذج المعرفية الموجودة في الفضاء الفلسفي الغربي. ويرى المسيري أن المقصود بالمادية هو المعنى "الفلسفي" مستبعداً المفاهيم السطحية التي لحقت به مثل ارتباطه بالجانب المادي المتعلق بالثروة؛ فقد كان باروخ سبينوزا فيلسوفاً مادياً ولكنه كان زاهداً في الدنيا راغباً عنها. غير أنه ـ أي التريكي ـ يسلك مسلكاً مغايراً في مقاربته لفهم معنى المادية يتمثل في تتبع معنى المادية من خلال العودة إلى المصادر العلمية التجريبية، حيث

---

(55) التريكي، المرجع نفسه، ص 291.

أثبتت الدراسات الحديثة في عالم الفيزياء أن "التقسيمات الكثيرة التي يقوم بها العلماء للمادة ولبنيتها، والعلاقات والتأثيرات والتفاعلات الموجودة بين هذه التقسيمات العديدة، ثم الأعداد اللانهائية للبنى الممكنة للمادة، وعشوائية حركياتها كلها تجعل من فكرة المادة، كما وردت علينا في القديم، حتى في القرن التاسع عشر غير مجدية، بما أنها قد خضعت هي بدورها إلى التجريد، مثلها مثل موضوع تصوراتنا وفرضياتنا العلمية، وأصبحت مقولة ميتافيزيقية لا غير"[56].

كما أصبحت ترتبط أكثر فأكثر بالفلسفة منها بالعلم، أي أنها غدت موضوعاً إشكالياً، لا يمكن أن يكون ـ حسب التريكي ـ مبدأ نعود إليه في فهم وتفسير الظواهر الإنسانية، لكي لا نسقط في الاختزال الذي عمل المسيري على محاربته. فمن خلال تحليل التريكي لظواهر الحداثة وما بعدها تبيّن له "تعقد الأسباب وكثرة الظواهر، بحيث يبدو من الصعوبة بمكان أن نجد ما يخول لنا اختزالها في عنصر محدد ومهيمن، زد على ذلك أن تصور المادية في حد ذاته، هو محل إشكال"[57].

د ـ إن الحديث الذي قدمه عبد الوهاب المسيري عن

---

(56) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 223.

(57) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 291.

الفكر الفلسفي الغربي، بأنه فكر مادي في حركيته العامة هو في رأي التريكي تعميم يحيد عن الصواب، لأن البحث التاريخي يثبت دور الفكر الغربي في تطوير الممارسات غير المادية المتجلية في الفن، والخيال، والتربية الروحية والفنية، مما يؤكد ويعزز أن الغرب هو الذي "طور بكثير من النجاح المعطيات الحسية الجمالية من خلال تطويره للفنون الجميلة والفنون التشكيلية والتصويرية، كذلك هو الذي طور الخيال العلمي والفلسفي والأدبي، وأدخلنا عوالمه المختلفة والمتعددة، وهو أيضاً، قد ساهم بقسط وفير في التربية الروحية والفنية "[58]. وبهذه الصورة لم تعدّ المادية هي قدر الغرب، بل إن للغرب جوانب روحية ومعنوية، ومن هذه الحقيقة، يجب أن نستبعد نهائياً من حديثنا الفلسفي ومن خطابنا الفكري في جميع مجالاته التقسيم الثنائي الاختزالي، حيث ننعت الغرب بأنه مادي والشرق بأنه روحي، وهي تقسيمات سهلة وبسيطة تخفي عن رؤيتنا تركيبية الواقع وتعقيداته.

هـ ـ ومن بين الأخطاء التي ارتكبها المسيري، خطأ التعميم، الذي تجلّى في طريقة معالجته للتوجهات الفلسفية لبعض الفلاسفة الغربيين من أمثال فريديريك نيتشه (1844-

(58) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 297.

1900) حيث يضعه المسيري ضمن قائمة الفلاسفة الماديين، إذْ ينظر إليه على أنه فيلسوف المادية السائلة ومن تحت عباءته الفكرية خرجت جميع فلسفات ما بعد الحداثة، وهو تصنيف يلاقي من التريكي معارضة شديدة، لأنه من حيث المنطلق خطأ تعميمي، فمن غير المقبول معرفياً أن "نعتبر مثلاً الفيلسوف (نيتشه مادياً) وهو الذي قاوم بشدة الفلسفة المادية، وبيَّن أنها سبب من أسباب انحطاط الإنسانية، وهو الذي كان يعشق الأديان الشرقية، لأنها تقدم إلى (الروح) قوة خارقة تقربها من الإنسان الأسمى"[59]. فتمرد نيتشه على منظومة القيم الأخلاقية المتجذرة في الدين المسيحي والمرتبطة بالفلسفة الأفلاطونية، لا يمكن أن يفهم ـ حسب رؤية التريكي ـ على أنه توجه مادي خالص، بل يجب أن يفهم من زاوية اجتهاد نيتشه في الرفع من قيمة الإنسان الإنسانية وانتشاله من خموله وضعفه،وهذه هي معضلته الكبرى التي "تمثلت في التساؤل التالي «هل ما زلنا نستطيع إنقاذ الإنسانية التي هي بصدد الانحلال» وقد عالجها بطريقة غير مادية من خلال تحليله للقيم وتهديمه، لما جاء فيها من ارتكاس وخذول، ونفعية وانصهار في المادية، لأن مهمة الفلسفة هي إنتاج الحياة وليس إنتاج الموت"[60].

(59) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 297.

(60) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 298.

و ـ أما مسألة معالجته لفلسفة جاك دريدا التفكيكية، والتي يرى فيها المسيري ظاهرة من ظواهر فلسفة ما بعد الحداثة في تمظهرها المادي المبني على فكرة الصيرورة، فإنها لا تعدّ من منظور التريكي على أنها كذلك، لأن التفكيك في حدّ ذاته هو طريقة في نقد الفلسفات التي تعتقد بوجود الحقيقة المطلقة مع إمكانية الوصول إليها، والنقد هنا ـ حسب التريكي ـ لا يعني من جهته سقوط التفكيك في اللامعنى، وإنما يعني طريقة في "القول والكتابة تتمثل في نظر (دريدا) في إظهار ما غاب عن الأنظار وعن المفكر فيه بأن نفكر في الآخر،ومن حيث هو آخر، وفي الحدود المتوارية ما بين الأشياء. فالتفكير هو تفكير في الاختلاف والغيرية"[61]. وفي إبداع وابتكار طرائق جديدة في التفكير الفلسفي بعيداً عن المواضيع والوسائل الكلاسيكية التي أنهكها الجدل العقيم بطابعه الأيديولوجي والسياسي الباحث عن الهيمنة معتقداً في ذاته كمصدر مطلق ووحيد للحقيقة، مقصياً الآخر ونافياً له.

وهذه المعقولية الغربية التي جسدت "في عصر ما بعد الحداثة لم تنتج العلوم والتكنولوجيا فقط، بل أقامت أيضاً،

---

(61) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 302.

منطقاً جديداً يقوم على الإقصاء والاستعباد والتقتيل"[62]. لأنها ـ من منظور التريكي ـ مجردّ فلسفة قامت في الأصل على أنقاض ما بقي من المشروع الحداثي الذي فشل بقيمه (التقدم والحقوق والفردانية) في استكمال رؤيته للتقدم الغربي، وبحكم أنها لا تحوز على قيم بديلة قادرة على ملء الفراغ القيمي الذي خلفه المشروع الحداثي عندما دخل في أزمته، فإنها عملت على الترويج لـ"قيم سوقية، تجارية دنيوية وبراغماتية. وهي إيطيقا جديدة تعتمد مقياس قيمة التبادل نموذجاً أوحد للتواصل البشري، حتى إن الأفراد في المجتمع الغربي أصبحوا يمثلون ذرات مستقلة، لا تربطها إلا علاقة الحاجة والمصلحة"[63]. ومنه يمكن القول أن النقد الذي وجهه الباحث فتحي التريكي هو نقد بنائي، نبتغي منه تطوير الممارسة الفلسفية في ثقافتنا العربية.

4 ـ نتائج الفصل الثالث

أ ـ كان الهاجس الأساسي الذي تحكم في مسعى المسيري الفلسفي هو حرصه الثابت على التعامل مع

---

(62) التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 309، 310.

(63) التريكي، االحداثة وما بعد الحداثة، المرجع نفسه، ص 311.

المقولات الفلسفية بروح نقدية يبتغي منها وضع مشروعه على أسس معرفية، باعتبار القول المعرفي هو القاعدة البنائية التي تمنح لأي عمل فلسفي روحه الحقيقية. وبهذا التوجه، كان رفض المسيري لمقولة العقل المادي رفضاً مبنياً على مسوغات تستمد قيمتها من النتائج التي وصل إليها الفكر الغربي، سواء في نموذجه الحداثي أو ما بعد الحداثي، والتي تجلت في ظواهر التشيؤ، والتسلع (Commodification)، والحوسلة، والإبادة، واللامعنى (Le non-sens)، والتمركز حول الجسد، والجنس، والترشيد المادي، والعقلانية المادية، والمادية الصلبة، والمادية السائلة... إلخ.

ب ـ والملاحظ على مسار اشتغال عبد الوهاب المسيري في نقده للعقل الغربي في صورته المادية، أن المسيري اعتمد على مقولة أخرى هي مقولة العقل النقدي المستوحى من أدبيات مدرسة فرانكفورت الفلسفية، حيث استثمره في الكشف عن آليات العقل المادي المستترة داخل الخطاب الفلسفي الغربي، فأصبح العقل النقدي أداة فاعلة وناجعة وقادرة على معرفة تمظهرات النزعة المادية، وخاصة في المستوى الاقتصادي، حين تبيّن لنا بشكل واضح سيطرة وهيمنة العقل الأداتي بمرجعيته الطبيعية على رؤية الإنسان البروتستانتي الإدراكية الذي أصبح فيما بعد هو الإنسان الرأسمالي.

ج ـ كان حوار المسيري مع النموذج الاقتصادي واللغوي والتفكيكي بحثاً وتنقيباً عن وجود العقل المادي في جوفها، مبنياً على نموذج معرفي التزم به المسيري هو النموذج التوليدي، لأن رفضه للعقل المادي هو في حد ذاته رفض للنموذج التراكمي برؤيته الحسية للعقل على أنه صفحة بيضاء من جهة، ومن جهة أخرى، ينظر إلى العقل من زاوية امتلاكه لقدرات معرفية فطرية، تمكن الذات البشرية من بناء معرفتها المتعددة والمتنوعة.

د - يمكن اعتبار النقد الذي وجه إلى المسيري من طرف الباحثين بومدين بوزيد وفتحي التريكي، هو حوار فلسفي بامتياز، يغني ثقافتنا بنصوص ذات قيمة معرفية عالية، يمكن أن تغدو في المستقبل القريب مراجع للفكر العربي-الإسلامي.

خاتمة

مهما كانت طبيعة الجدل الذي قام بين المسيري وبعض نقاده ومناقشيه، فإنه من غير المنطقي التعامل مع مشروعه الفكري من زاوية موقف الرفض والقطع مع رؤيته المعرفية العامة، لأن في القطع إنهاءً لمسعى فلسفي جادّ، حريص في الوقت ذاته على تقديم رؤية معرفية تنير لنا طريق التحرر من أسر التراث ومن نزعة الغرب الحداثية في إقصاء الآخر واستبعاده. فحري بنا، ونحن نبدأ عصراً جديداً ومغايراً، أن نحدث ثورة في بنية رؤيتنا لذاتنا وللوجود وفي جهازنا المفاهيمي، وفي شبكتنا المقولاتية التي نعتمد عليها في فهم ذاتنا وقراءة الآخر. من هنا، يكتسي مشروع المسيري مشروعية الوجود في صلب الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، شأنه في ذلك شأن باقي الخطابات النقدية التي ترمي إلى تطوير الممارسة الفلسفية والرفع من مقدرتها التحليلية والتفسيرية.

وقد كان لتجربة المسيري الحياتية والفكرية، وخاصة عندما دخل المعترك السياسي، بانضمامه إلى الحزب الشيوعي في مرحلة الشباب، وتبنيه للتوجه الماركسي بمقولاته

الاجتماعية الناقدة للوضع الاجتماعي، دور كبير في اكتسابه للروح النقدية التي بدأت في الاستحواذ على رؤيته الإدراكية، وأيضاً، من خلال قراءاته المتعددة للفكر الفلسفي المتمثل أصلاً في الفلسفة الألمانية، وخاصة أدبيات مدرسة فرانكفورت الفلسفية.

وبفضل من هذه الرؤية، استطاع الصمود أمام الحضارة الغربية، بالرغم من هيمنة مفاهيمها وسيطرة مقولاتها المعرفية على طرائق التفكير الفلسفي، وأمكن له أن يعبر هذه المرحلة دون خسائر كبيرة على مستوى رؤيته لذاته ولتاريخه وللغرب أيضاً، وفي الوقت ذاته عمل على استثمار منجزاتها المعرفية في تفكيك البنية الفكرية للفلسفة الغربية، مستغلاً مقولة العقل النقدي كمقولة مركزية ومفصلية عند مدرسة فرانكفورت في تتبع مسار الحداثة التي بدأت في الاستسلام للرؤية المادية. واعتماداً عليها، توجه رأساً نحو النصوص الفلسفية التي يسكن فيها ـ كما يعتقد المسيري ـ العقل المادي؛ توجه يغلب عليه طابع التنوع، بحيث بدأ بالنص الاقتصادي لعالم الاجتماع ماكس فيبر ورؤيته لكيفية نشوء الرأسمالية من محضن بروتستانتي خالص، ثم انتقل إلى النص اللغوي لعالم اللغة فرديناند دوسوسير وتأسيسه لمبدأ انفصال الدال عن مدلوله، الذي تحول إلى مسألة فلسفية، تحوز على أبعاد معرفية تتعلق بالأسئلة الكلية والنهائية للإنسان، وبعد ذلك

سعى إلى فهم المحتوى الحقيقي للتفكيك، معتبراً إياه المدخل الرئيس لفلسفة مابعدالحداثة.

ومن عمق هذا النقد الذي مارسه عبد الوهاب المسيري على هذه النصوص الفلسفية، تبيّن له أن وراء هذا التعدد والتنوع يسكن عقل مادي يؤمن بالطبيعة كمرجع نهائي، ومنها يستقى مقولاته الفكرية التي تعبّر عن ذاتها في العبارات التالية: التجربة الحسية، والنموذج التراكمي، والعقل ورقة بيضاء، والثروة المادية المؤشر المادي، والفردية، واللذة، والمنفعة، والجنس، والجسد، والإنسان الطبيعي، والإنسان الاقتصادي، والإنسان الجنسي، والتقشف، والزهد داخل الدنيا، والكتابة، والسيولة، والصيرورة... إلخ. وبالتالي الدخول في عداء مطلق مع كل تفكير يريد أن يستقي مرجعيته من خارج الطبيعة. وبهذه الطريقة النقدية، يكون عبد الوهاب المسري قد أماط اللثام عن الوجه الخفي للفكر الفلسفي الغربي، وهو بذلك يحذر العقل العربي/الإسلامي من الوقوع في شرك الانبهار بمنجزات هذا العقل الغربي المعرفية والاستسلام لرؤيته، دون الوعي بحمولته المادية/الطبيعية. وبالرغم من حِدَّة النقد الذي وجهه المسيري، فإنه لا ينسى أن يذكر منجزات الحداثة الغربية في ميدان الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع وفي مجال الحقوق الفردية.

ولا يكتفي عبد الوهاب المسيري بممارسة النقد تجاه الفكر الغربي، بل يعمل على طرح بديل فكري ومعرفي يستمد مقوماته من المنظومة الفلسفية الإسلامية من منطلق غير مادي، ينظر إلى الإنسان نظرة مزدوجة تحاول أن تجمع فيها بين الطبيعي "الفيزيقي" والرباني "الميتافيزيقي"؛ فهو متصل بالمادة ومرتبط بها، وفي الوقت ذاته قادر على الانفصال عنها، لأنه جزء من الطبيعة ولكنه يستطيع أن يتجزأ منها، على خلاف باقي الكائنات. وإن فهم الكون وتفسيره لا يستمد من داخله وإنما يستمد من خارجه؛ فالميتافيزيقا تمدنا بتصورات ورؤى هي في حدّ ذاتها إجابات عن أسئلة الإنسان الكلية والنهائية. كل ذلك يصب في مجرى واحد وهو أن نقد الفكر الغربي، سواء في نصوصه الأدبية أو الفلسفية يعدّ ضرورة حضارية، لأن الغرب عند أصحاب بعض المشاريع النهضوية، لا يعتبر بقعة جغرافية فقط، بل هو كذلك مصدر مهم للأفكار والرؤى والمقولات والمناهج. من هنا، كان لزاماً على المسيري أن يشتغل معرفياً على نقد الفكر الغربي، حتى ندرك أن هذا المصدر، الذي ينهل منه يحمل في جوفه دلالات القصور والعجز والخصوصية والمحدودية من جهة، وهو من جهة أخرى، يستبطن في رؤيته نموذجاً معرفياً تراكمياً، يتعامل مع المعرفة الإنسانية باعتبارها معطيات حسية، ويستبعد من رؤيته العامة النموذج المعرفي التوليدي

الذي يرى فيه المسيري قدرة ذاتية على بناء الأفكار وتوليدها، مما يعزز من مكانة الإنسان الأنطولوجية.

وإجمالاً، يمكن أن نحدد القيمة المعرفية لمشروع المسيري في النقاط التالية :

أ ـ ما يميز مشروع المسيري عن باقي المشاريع الفكرية في الفضاء العربي/ الإسلامي هو حرصه على تقديم رؤية ذات منحى معرفي خالص، يبتعد فيها عن الرؤى السياسية والأيديولوجية، بأحكامها السطحية، الاختزالية والتبسيطية، لأن المستوى المعرفي هو المستوى الأعمق الذي منه تنبع المقولات وتتشكل فيه الأحكام المركبة. وقد حرص على صك مصطلحات معرفية، تنسجم مع رؤيته المعرفية العامة مثل: الإنسان الرباني، والنموذج المعرفي التوليدي، والحلول والكمون... إلخ. وبفضلها "يقف عبد الوهاب المسيري في مصاف المنظرين المبدعين في مجال الدين والمجتمع، جنباً إلى جنب مع أسماء مرموقة من قبيل ابن خلدون وماكس فيبر وإميل دوركايم"[1]. وقد أصبح يعرف بها وتُشَكِل عند الدارسين مدخلاً أساسياً لفهم مشروعه "فهناك مدخل فيبر المعروف «العقلاني والكارزمي»، ومدخل ترولتش «الكنيسة

---

(1) كافين رايلى، "مفكر عربي في سياق عالمي المدخل إلى فكر المسيري"، مقال ضمن كتاب جماعي: في عالم عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 46.

والطائفة»، ومدخل المدرسة الفرنسية «المقدس والمدنس». وعلى طريقة مشابهة، علَّم المسيري كثيرين منّا كيف نميّز العواقب الاجتماعية لأفكار لاهوتية كالتجاوز والحلول (الكمون)»[2].

ب ـ يرفض عبد الوهاب المسيري الوضعية التي يعيشها الفكر العربي وهي الوقوف أمام بوابة الفكر الغربي كي نلتقط فتاته الفكري وننتظر ما يجود علينا به من أفكار ومناهج ورؤى، واختيار طريق الإبداع، طريق نفرشه ونعبده بمفاهيمنا ومناهجنا، ومقولاتنا، دون أن نعتبر ذلك سقوطاً في دائرة الانغلاق على ذاتنا.

وإذا كان مشروع المسيري بهذه الجدةّ والقوة، فهذا لا يعني أن ننجر نحن نحو تقديسه وتمجيده، فالمشروع لم يوضع لذلك، وإنما وضع للتفكير والتدبر في مسائله وقضاياه. ويدعونا المسيري دوماً ـ وفي جلّ كتاباته ـ إلى الاختلاف معه في أطروحاته ومواقفه وتحليلاته، لأن في الاختلاف الحل الأمثل لبناء فلسفة عربية/إسلامية قادرة على الصمود والإبداع. يقول الدكتور فتحي التريكي في كتابه فلسفة التنوع: "أعتقد أننا نعيش الآن، في العالم العربي عصراً نهضوياً حقيقياً لا بدّ أن تتنوع فيه الدراسات والأفكار والمواقف وأن تتجاوز العقلية المغلقة بالتفتّح على العلوم

---

(2) كافين رايلى، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتقنية والفلسفة المتنوعة... ومحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات"[3].

ووفق هذا التمشي، اعترض فتحي التريكي على أطروحة المسيري، من زاوية أن الفكر الغربي لا يمكن أن يكون في مجمله مادياً، فهو في جوانب كثيرة منه يتجه نحو الوجهة الروحية التي تتمظهر في الانتاجات الفنية والأعمال الدينية، مما يدل على أن العقل في حِلٍّ من المشكلات التي تعاني منها الحداثة، التي تعود إلى مسلك العقلية الذي أخذ منحىً تطبيقياً، ابتعد فيه عن روح الحداثة وتوجهها الأساسي. ولكن بالرغم من قيمة النقد الموجه للمسيري، إلا أنه يبقى مشروعاً طموحاً بحاجة ماسة إلى تطويره وتفعيله بغية بناء نموذج معرفي عربي في هويته، إسلامي في مرجعيته.

إننا في هذه المقاربة، لا ندّعي أننا أحطنا بالبحث من جميع جوانبه، لأن الموضوع بأمس الحاجة إلى تعميقه معرفياً وتوسيعه دراسياً وبحثياً، تأكيداً لذاتنا في عصر لا يتحدث إلا بلغة الهيمنة والقوة والعولمة.

(3) فتحي التريكي، فلسفة التنوع، دار التنوير، بيروت، سنة الطبع: 2009، ص 5.

الثبت التعريفي

أ ـ الطبيعة/ المادة

مفهوم الطبيعة مفهوم أساسي في الفلسفات المادية التي تدور في إطار المرجعيات الكامنة، وخصوصاً في الغرب. فكلمة «طبيعة» داخل السياق الفلسفي الغربي لا تشير إلى الأحجار والأشجار والسحب والقمر والتلقائية والحرية، وإنما هي كيان يتسم ببعض الصفات الأساسية التي يمكن تلخيصها في ما يلي:

1 - تتسم الطبيعة بالوحدة، فهي شاملة لا انقطاع فيها ولا فراغات، وهي الكل المتصل وما عداها مجرد جزء ناقص منها، فهي لا تتحمل وجود أيّ مسافات أو ثغرات أو ثنائيات.

2 - وتتسم الطبيعة بالقانونية، أي أن الطبيعة بأسرها متسقة مع نفسها؛ فهي تتحرك تلقائياً بقوة دفع نابعة منها؛ وهي خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة صارمة وآلية، قوانين رياضية عامة واضحة، وحتمية لا يمكن تعديلها أو التدخل فيها، وهي قوانين كامنة فيها.

3 - الحركة أمر مادي، ومن ثمّ، لا توجد غائية في العالم المادي.

4 - وتتسم بالخصوصية والتفرد ولا الظاهرة الإنسانية ولا الإنسان الفرد واتجاهاته ورغباته، ولا تمنح الإنسان أيّ مكانة خاصة في الكون، فهو لا يختلف في تركيبه عن بقية 5 الكائنات ويمكن تفسيره في كليته بالعودة إلى قوانين الطبيعة.

5 - الإيمان بأنه لا توجد غيبيات ولا يوجد تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع، فالطبيعة تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما نحتاج إليه لتفسيرها، فهي علة ذاتها، تُوجَد في ذاتها، مكتفية بذاتها وتُدرَك بذاتها، وهي واجبة الوجود.

يلاحظ أن الطبيعة ـ حسب هذا التعريف الفلسفي ـ هي نظام واحدي مغلق، تُوجَد مقومات حركته داخله، ولا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه، ويحوي داخله كل ما يلزم لفهمه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته، وضمن ذلك الإنسان الذي يُستوعب في عالم الطبيعة ويُختزل إلى قوانينها. وهذه هي الصفات الأساسية للمذهب المادي. ولذا، فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تُضاف الواحدة إلى الأخرى، وذلك لفكّ شيفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية.

ب ـ المادية

هي المصدر الصناعي لكلمة «المادة» وهي لا علاقة لها بجمع المال أو بالإقبال على الدنيا كما قد يتوهم البعض. ويمكن للإنسان المادي المغالي في ماديته أن يكون زاهداً تماماً في النقود والدنيا (كما هو الحال مع إنجلز واسبينوزا). والفلسفة المادية هي المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة (الطبيعية والبشرية)، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه، وأيّ منظومات فكرية أو قيمية متجاوزة للمادة. والمادية ترى أسبقية المادة على الإنسان بكل نشاطاته، وهي تمنح العقل مكانة تالية على المادة. ولذا، ليس للعقل أيّ فعالية سببية، ووجوده ليس ضرورياً لاستمرار حركة المادة في العالم. وتُقِرُ نظرية المعرفة المادية بإمكانية قيام المعرفة، فالعالم قابل لأن يعرف لأنه معطى لإحساساتنا ووعينا، بل أن مادية العالم هي شرط لمعرفته. ولمعرفة هذا العالم، لا يحتاج الإنسان إلى استعارة وسائل من خارج عالم الطبيعة/المادة، فهناك أولاً حواسه الخمس التي ترصد المحسوسات، وهناك عقله الذي يرتب ويركب المحسوسات ولكنه غير منفصل عن الوجود المادي الحسي، فالمعرفة هي انعكاس الواقع الخارجي في دماغنا عبر إحساساتنا وتراكم المعطيات الحسية على صفحة العقل البيضاء.

ج ـ المعنى والهدف والغاية "التيلوس"

«المعنى» هو «ما يقصد بشيء»، و«معنى الكلام» فحواه ومضمونه وما يدل عليه القول أو اللفظ أو الرمز أو الإشارة. ومن هنا تُستخدم عبارة «معنى الوجود» أي أن الوجود له هدف وغاية (باليونانية: تيلوس). و«الغائية» هي الإيمان بأن العالم له معنى وغاية (وعكسها هو العدمية)، وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية. فإذا كانت حركة الإنسان هي نفسها حركة المادة، وكانت حركة المادة حتمية وتتم خارج وعي الإنسان وخارج أيّ غائية إنسانية، فإن كل ما يحدث سيحدث، ولا يمكن أن تنطبق عليه معايير خارجة عنه، أي أن كل الأمور تصبح نسبية بل حتمية وتتم تسوية الإنسان بالأشياء. والعلم الطبيعي الذي يتعامل مع الأشياء أو مع الإنسان بمنطق الأشياء ينتج معرفة منفصلة عن القيم الأخلاقية، بل أن تقدم العلم مرتبط تمام الارتباط بانفصاله عن القيمة والغائية (إلى أن تنفصل النزعة التجريبية عن النزعة العقلانية تماماً). ومن هنا التميز بين «المعنوي» و«المادي»، فالمعنوي مرتبط بالهدف والغاية وهما يتجاوزان المادة، أما المادي فلا هدف له ولا غاية. ونلاحظ أنه في الحضارات المادية (سواء في الوثنية القديمة أو العلمانية الحديثة) التي تُعلي من شأن المادة وترى أسبقيتها على الإنسان، أي ترى أسبقية المادي على

المعنوي، يظهر ما يسمى «أزمة المعنى» التي يُعبر عنها بتعبيرات مثل «الاغتراب» أو «اللامعيارية (الأنومي»)» و«التشيؤ» و«التسلع» وغيرها.

ويلاحظ أن النسبية الحديثة تأخذ شكلاً جديداً تماماً، فهي لا تنكر إمكانية الوصول إلى المعنى، وإنما تطرح إمكانية الوصول إلى معانٍ كثيرة كلها متساوية الشرعية. وهي تنكر من ثم فكرة الحقيقة الكلية.

د ـ العقلانية المادية: "المادية الصلبة"

هناك من يذهب إلى أن العقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي، وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها، وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية، فهو يوجد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بحدودها (لا يمكنه تجاوزها)، وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع الطبيعة/المادة يمكنه انطلاقاً منها (ومنها وحدها) أن «يؤسس» منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما ويُرشِد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله. وهو قادر على رصد ما هو كائن ولكنه غير قادر على إدراك ما ينبغي أن يكون، فـ«ما ينبغي»

مقولة أخلاقية مثالية متجاوزة لعالم الطبيعة/المادة. لذا، فإن العقل المادي يتعرف إلى الحقائق المادية فقط (يعرف ثمنها أو حجمها أو كثافتها، أي صفاتها المادية وحسب) ولكنه لا يعرف قيمتها، فالقيمة شيء متجاوز لعالم المادة، ومن ثمّ، لا يُوجَدُ بالنسبة للعقل المادي خير وشر أو عدل وظلم. وحتى إن أدرك العقل المادي قيمة شيء، فسرعان ما يرده إلى عالم المادة، فهو عقل تفكيكي عدمي قادر على تفكيك الأشياء ونزع القداسة عنها ولكنه غير قادر على تركيبها. وهو ـ لكل هذا ـ عقل لا يملك إلا أن يساوي بين الطبيعة/المادة والإنسان وأن يسوي بينهما، فيمحو ثنائية الإنسان والطبيعة لتسود الواحدية المادية، أي أن العقل المادي يصبح أداة الطبيعة/المادة في الهجوم على الإنسان بدلاً من أن يكون رمزاً لانفصاله عنها.

هـ ـ اللاعقلانية المادية: "المادية السائلة"

إن العقل المادي عقل تفكيكي عدمي غير قادر على التركيب أو التجاوز. ويتضح هذا في أنه عقل قادر على إفراز قصص (نظريات) صغرى مرتبطة بفضائها الزماني والمكاني على أحسن تقدير (كما يقول دعاة ما بعد الحداثة)، أي أنه قادر على إفراز مجموعة من الأقوال التي لا شرعية لها خارج نطاقها المادي المباشر الضيق المحسوس (فالعقل المادي

يُدرِكُ الواقع بطريقة حسية مباشرة). ومن ثمّ فهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة وعاجز عن التوصل إلى الحقيقة الكلية المجردة التي تقع خارج نطاق التجريب. ولذا فالعقل المادي لا يُنكر الميتافيزيقا وحسب وإنما يُنكر الكليات تماماً وينتهي به الأمر إلى الهجوم على العقل الإنساني والعقل النقدي، لأنه يتوهم أنهما يتمتعان بقدر من الاستقلال عن حركة الطبيعة/المادة. وبذلك يختفي الإنسان كمرجعية نهائية بل يختفي مفهوم الطبيعة البشرية نفسه، ثم تختفي سائر المرجعيات وتصبح الإجراءات الشيء الوحيد المتفق عليه. وهكذا لا يتحرر العقل المادي من الأخلاق وحسب، وإنما يتحرر من الكليات والهدف والغاية والعقل، ومن ثم تتحول العقلانية المادية إلى لاعقلانية مادية.

و ـ التفكيك

«التفكيك» بالمعنى العام هو فصل العناصر الأساسية بعضها عن بعض بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء واكتشاف نقط الضعف والقوة. ويمكن أن يتم التفكيك داخل إطار فلسفي بهدف زيادة إدراكنا للواقع. وفي هذه الحالة، فإن التفكيك أداة تحليلية لا تحمل أيّ مضمون أيديولوجي. ولكن يمكن أن يتم التفكيك في إطار نموذج الطبيعة/المادة والواحدية المادية، بحيث يُرد كل شيء

إلى ما هو دونه حتى نصل إلى الأساس المادي. ولكن عملية التفكيك يمكن أن تستمر فيتضح أن ما يسمى «الأساس المادي» ليس أساساً على الإطلاق؛ فالمادة في حالة حركة وتغير ومن ثمّ لا يمكن أن تكون هناك حقيقة. والفلسفة التفكيكية (ما بعد الحداثة) فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها، وهي تحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم بذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة بل مجموعة من الحقائق المتناثرة، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا يكون ثمة قيم من أي نوع. ومثل هذا التفكيك ليس مجرد آلية في التحليل أو منهج في الدراسة وإنما رؤية فلسفية متكاملة، وهي فلسفة يؤدي التفكيك فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان. ورائد هذه الفلسفة هو جاك دريدا (تلميذ هايدغر) الذي استخدم في أولى دراساته الفلسفية اصطلاح «تخريب» أو «تقويض» ثم استخدم مصطلح «تفكيك» ربما ليخبئ الطبيعة العدمية لمشروعه الفلسفي.

ز ـ الحلولية

«حل المكان وبه» بمعنى «نزل به»، و«حلّ البيت»، بمعنى «سكنه» فهو «حال». والحلول قد يكون بجزء وقد يكون بكل،

ولكنه في أكثر درجاته تطرفاً وفي منتهاه هو "اتحاد الجسمين اتحاداً تاماً يذوب كل منهما في الآخر بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر". ويعني مصطلح «الحلولية» أن الإله والعالم ممتزجان وأن الإله والقوة الداخلية في العالم (الدافعة للمادة فيه) هما شيء واحد، وأنه يوجد جوهر واحد في الكون، ولذا تتسم المذاهب الحلولية بالواحدية المادية الصارمة، وإنكار الثنائيات الفضفاضة التكاملية، والسقوط في الثنائيات الصلبة أو الإثنينية ولإنكار الحيز الإنساني .

ح ـ النموذج

«النموذج» بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كم ضخم من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فيستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره)، ويستبقى البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (حسب تصوره) مترابطة، ومماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع.

كل هذا يعني أن الإنسان ليس خاملاً، يتلقى عقله الواقع بشكل سلبي ويسجله بشكل مباشر، وإنما هو مبدع وخلاق يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج، حتى في أثناء عمليات الإدراك، ومن هنا فالإدراك هو ذاته عملية تفسير.

ط ـ التحديث

تدور منظومة التحديث في إطار ما نسميه «الرؤية الطبيعية/ المادية» و«الحلولية الكمونية». فالعالم، حسب الرؤية المادية في منظومة التحديث، يذهب إلى أن المبدأ الواحد المُنظم للكون ليس مفارقاً له أو منزهاً عنه، ومتجاوزاً له، وإنما هو كامن (حال) فيه، ولذا فالكون يصبح مرجعية ذاته، ومكتفياً بذاته، وبالتالي تصبح معرفة الإنسان هي حدود العالم الطبيعي/ المادي. وفيها يؤمن الإنسان بأن للعالم مركزاً، وأنه خاضع لقوانين مطردة، وبالتالي يمكن للإنسان أن يدرسه ويعرف قوانينه ومعاييره ويسيطر عليه من ثَمَ ويعيد صياغته حسب قوانينه.

ي ـ الحداثة

هي الإدراك المأساوي لفشل المشروع التحديثي وإمكانية معرفة الإنسان قوانين الطبيعة والسيطرة عليها. وحينما يترسخ هذا الإدراك، وحينما تتعدد المراكز، وحينما تسود النسبية، ويصبح العالم بلا معيارية، والدوال والكلمات لا معنى لها، يُذعن الإنسان تماماً لعملية إزاحته عن مركز الكون ويتقبل وضعه كيفما كان.

ك ـ ما بعد الحداثة

فكر يحاول أن يهرب من الميتافيزيقا والمركزية والثبات حتى يُغْرِقَ كل شيء في الصيرورة، وبذلك يختفي المركز، وتُمحى الثنائيات، وينفصل الدال عن المدلول، وتصبح اللغة مجرد ألعاب عبثية. ويذهب دعاة ما بعد الحداثة إلى أن الإيمان بالأصل الثابت المتجاوز (الإله أو الكل المتجاوز)، الذي يعلو على لعب الدوال وصيرورة المادة، يتناقض تماماً والواقع المادي الذي يعيش فيه الإنسان وصيرورته الدائمة، فالمادية الحقَّةُ ضد الثبات، وتؤمن بأن العالم بلا أصل. فثمة انفصال بين الدال والمدلول يؤدي إلى لعب الدوال المستقل عن إرادة المتكلم. فالإنسان لا يتحكم في اللغة، بل اللغة هي التي تتحكم بالإنسان.

ل ـ البراديغم (Paradigme)

البراديغم ـ عند كُون ـ «مجموعة القوانين، والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي بها يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطاتهم. وحالما تتأسس تتخذ اسم العلم العادي». وبفضل هذا المصطلح تمكن كُون من شرح وجهة نظره في تاريخ العلم، فرآه عبارة عن تاريخ براديغمات متعاقبة مختلف واحدها عن الآخر اختلافاً نوعياً

إلى الحد الذي لا يمكن مقارنتها، كما قال. وليس العلم كما خاله آخرون من مؤرخي العلوم وفلسفاتها عملية تراكمية ممتدة لا يعتريها انقطاع.

والبراديغم الذي وصفه بأنه نظرية علمية جديدة، عنى به، وبكلام آخر، نظرة جديدة إلى الكون والطبيعة تقضي على نظرة سابقة، تماماً كم يحصل في الثورات السياسية. والمرجعية عند كون، وفقاً لبراديغمه، هي المتحد الاجتماعي، فهو الذي يرى الأزمات، وهو الذي يضع النظرات الجديدة كلها. أما الكلام عن عالِم بمفرده، مكتشف لهذا القانون العلمي أو ذاك، فهو كلام فاسد. فالعلم يتطور مُتَّحدياً، أي اجتماعياً، بواسطة براديغمات.

المصادر

1. المسيري (عبد الوهاب محمد): موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نحو نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، الإطار النظري، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999.
2. المسيري ـــ: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نحو نموذج تفسيري جديد، المجلد الخامس، اليهودية: المفاهيم والفرق، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999.
3. المسيري ـــ: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، نيسان/أبريل، 2002.
4. المسيري ـــ: اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2002.
5. المسيري ـــ: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، كانون الثاني/يناير 2006.

6. المسيري ــ: الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولى، تموز/يوليو 2003.
7. المسيري ــ: رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، كانون الثاني/يناير 2006.

المراجع باللسان العربي

1. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، مؤلف جماعي: في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، تقديم محمد حسنين هيكل، تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 2004.
2. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، مؤلف جماعي، علماء مكرمون، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، نيسان/أبريل 2007.
3. إبراهيم مصطفى (إبراهيم)، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993.
4. إبراهيم (أحمد)، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر،

منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
5. أرفييه (ميشال)، البحث عن دوسوسير، ترجمة: محمد خير محمود البقاعي، دار الكتاب الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
6. الزين (محمد شوقي)، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
7. التريكي (فتحي)، فلسفة التنوع، دار التنوير، (د،ط) سنة الطبع 2009.
8. التريكي (فتحي)، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولى، تموز/يوليو 2003.
9. الخوني (محسن)، التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، 2006.
10.الشهرستاني (أبو الفتح محمد)، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السادسة، 1997.
11. أي حوزيف (جون)، نايجل لف (تولبت)، تيلر (جي)، أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي في القرن العشرين،

ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2007.

21. بوتومور (توم)، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.

13. بغورة (الزواوي)، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية، - دراسة نقدية -، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

14. بغورة (الزواوي)، الفلسفة واللغة، نقد " المنعطف اللغوي " في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

15. بوشنسكي (جوزيف)، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 156.

16. بلعقروز (عبد الرزاق)، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

17. حنفي (حسن)، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1987.

18. خليل (إبراهيم)، في اللسانيات ونحو النص، دار المسيرة، الأردن، الطبعة الأولى، 2007.
19. ديكارت (رينه)، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشاروني، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، 2008.
20. دريدا (جاك)، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1988.
21. دريدا (جاك)، الصوت والظاهرة، مدخل إلى فلسفة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، الطبعة الأولى، 2005.
22. ديورانت (ول وايزيل)، قصة الحضارة، ترجمة عبد الحميد يونس، الجزء الثاني من المجلد الخامس، دار الجيل، بيروت/تونس، (د، ط، ت).
23..دولوز (جيل)، غتاري (فليكس)، ما هي الفلسفة، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
24. راسل (براتراند)، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الطبعة الثانية، 2009.
25. راندال (جون هارمان)، تكوين العقل الحديث، الجزء

الأول، ترجمة: د. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، (د، ت).

26. ستيس (وولتر)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2005.

29. طاهر (علاء)، مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى أدورنو، منشورات الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، (د، ت).

30. عبد الله (عادل)، التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد سوريا، الطبعة الأولى، 1991.

31. فيبر (ماكس)، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د، ت، ط).

32. فريديناند دوسوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يرسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة والنشر، السداسي الأول، (د، ت، ط).

33. فلوري (لوران)، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، كانون الثاني/يناير 2008.

34. كوتنغهام (جون)، العقلانية - فلسفة متجددة، ترجمة

محمود منقذ الهاشمي،مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا، الطبعة الأولى، 1997.

35.كانط (عمانوئيل)، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، (د، ت).

36. كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، راجعته ونقحته: الدكتورة هلا رشيد أمون، دار القلم، بيروت، لبنان، (د، ط، ت).

37. كوفمان (سارة)، لابورت (روجي)، مدخل الى فلسفة دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994.

38. مصدق (حسن)، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

39. هيغل (فريديريك)، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، لبنان، الطبعة الثالثة، 2007.

40. هارفي (ديفيد)، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغير الثقافي، ترجمة محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

41. هيوم (ديفيد)، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

42. هارلند (ريتشارد)، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة: الحسن أحمامة، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، 2009.

43. وعزيز (الطاهر)، المناهج الفلسفية، المركز العربي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995.

المراجع باللسان الفرنسي

1-Derrida (Jacques), *De la grammatologie,* Edition Minuit, Paris, 1967.

2-Max Horkheimer, Theodor, w, Adorno, *La dialectique de la raison, fragment philosophiques,* trad. Par Eliane Kaufholz, Edition, Gallimard, 1974.

3- Max Horkheimer, *Théorie Critique,* trad. de par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Payot, Paris, 1987.

4- F.de Saussure, cours de linguistique général, Payot, Paris, 1979.

المقالات

1. ج، ب، فرمان، "العقل بين الأمس واليوم"، ترجمة:

عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، العدد: 4، كانون الأول/ ديسمبر 1997.

2. ج، م، باربباليت، "**العقلانية والانفعال في سوسيولوجيا ماكس فيبر**"، ترجمة: عاطف أحمد، الثقافة العالمية، المجلس الوطني، الكويت، العدد: 11، كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير 2002.

3. عرفة (عبد العزيز)، "**دريدا في سطور، موجز التفكيكية والاختلاف**"، كتابات معاصرة، العدد: 25، أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر 1996.

المعاجم

1. ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، مراجعة وتدقيق: يوسف السباعي، إبراهيم شمس الدين، نضال علي، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، الجمهورية التونسية، الطبعة الأولى، 2005.

2. إدريس (سهيل) المنهل، قاموس فرنسي - عربي، منشورات دار الآداب، لبنان، الطبعة الثانية والعشرون، 1999.

3. الجرجاني (الشريف علي بن محمد)، كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة الدكتور: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، لبنان، الطبعة الثانية، 2007.

4. شوقي ضيف، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، 2004.
5. صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، ج1، (د، ط)، سنة النشر: 1979.
6. لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001.

المعاجم باللسان الفرنسي

1. Larousse, *Grand dictionnaire de la philosophie,* Sous la direction de Michel Blay, CNRS, Edition, Paris, 2005.

المحتويات

يمتاز الاشتغال الفلسفي في كتابنا هذا بإشكالية العقل المادي الكامن في جوف النص الفلسفي الغربي، العقل المادي كمقولة معرفية تحوز على شرف السبق، وكمفهوم مركزي يتحكم في مسار العقل الغربي، ولا يكترث على الإطلاق بالمسائل التي يبحث فيها. ومنه يكون التساؤل المركزي والرئيس الذي يحوي في داخله هذه الإشكالية:

-كيف تعامل المسيري مع مفهوم العقل في الفلسفة الغربية المعاصرة؟ وهل بالإمكان ردّ هذا التعدد على مستوى النصوص الفلسفية إلى مقولة معرفية واحدة هي مقولة العقل المادي ؟ وهل يمكن الجزم مع المسيري أن العقل المادي هو المتحكم الوحيد في مسارات الفلسفة الغربية المعاصرة؟ وإذا كان للعقل المادي نتائج خطيرة على الفلسفة الغربية، فكيف نستطيع تلافي ذلك؟، و ما هو البديل المعرفي الذي اجتهد المسيري في الدعوة له، بحسبانه رؤية تجاوزية للعقل المادي؟

إن التعامل مع هذه الأسئلة، المنتظمة أصلاً في هاجس إشكالي هيمن على عقل المسيري ووجدانه، والذي عبّر عنه في نصوص متنوعة زاخرة، وغنية بمواضيعها وبتشابكها وتداخلها مع نصوص أخرى، يقتضي مني الالتجاء إلى استراتيجية: المقاربة، التي أرى فيها الأسلوب الأكثر ملاءمة في التقرب من جوهر الرؤية المسيرية لمفهوم العقل، سواء أكانت رؤية نقدية تقويضية أو رؤية بنائية، تقوم بتحليل مكونات الإشكالية إلى عناصر محددة.

(من المقدمة)

بشير ربوح، استاذ الفلسفة في جامعة باتنة - الجزائر.
عضو في الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.

ISBN 978-9953-71-778-4

